Darstellung der Philosophie des Dschuang Dsi.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Philosophischen Fakultät der
Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen

vorgelegt von

Chiao Kwan-Hua
aus Kiang Su, China.

Urach (Württbg.)
Druck der Fr. Bühlerschen Buchdruckerei / Inh. Dr. Otto Weise
1937

Diss Tübingen
1937.

* 41945.

Zum Druck genehmigt von der
Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.

Dekan: Professor Dr. Kroh.
Berichterstatter: Professor Dr. Wundt.
Mitberichterstatter: Professor Dr. Hauer.

Tag der mündlichen Prüfung: 18. Februar 1937.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Uebersicht.

Seite

I. Einleitung 1

II. Dschuang Dsi als freier Geist 7

1. Der Mitwandrer in der ewigen Wandlung 7
2. Schneiden, nicht hacken 8
3. In der Welt, aber nicht von der Welt 9
4. Affektlosigkeit 12
5. Der geniale Ueberblick 13

III. Die Theorie 14

1. Erleuchtung 14
2. Die Struktur seines Systems 16
3. Die allgemeine Bedingtheit 17
   a) Die allgemeinen Züge der dinglichen Welt 17
   b) Die Evolutionstheorie 19
   c) Leben und Tod 20
4. Wesenslehre 22
   a) Geschichtlicher Ueberblick 22
   b) Kosmologisches 25
   c) Ontologisches 27
      α) Das ewige Wesen als die Grenze des Grenzenlosen, das Grenzenlose der Grenze 27
      β) Das ewige Wesen als die Wahrheit, und seine Erkenntnis der Weg zur Freiheit 29
      γ) Das ewige Wesen als Postulat 30
   d) Ethisches 33
      α) Ueberblick über das Ganze 34
      β) Ueber Leben und Geist 35
      γ) Ueber das Aeussere und Innere 36
      δ) Ueber die Hindernisse der Befreiung des Geistes: die Knechtschaft unter dem Affekt 39
      ε) Ueber die Kraft des Wissens und die Freiheit des Geistes . . . 40
   e) Kulturkritisches 41
      α) Naturalismus 42
      β) Die Moral: Schutz der grossen Räuber 43

IV. Kritische Bemerkungen 45

Benützte Literatur 47

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549601_0053

I. Einleitung.

Zum besseren Verständnis der Philosophie des Dschuang Dsi ist ein Überblick über seine Zeit notwendig.

Die Ausgrabung von Kulturdokumenten der Schang-Dynastie hat eine gründliche Umwertung der altchinesischen Literatur hervorgerufen. Vieles was früher in Bezug auf Entstehungszeit und Autorschaft als zuverlässig angenommen wurde, wird heute angezweifelt. Dies betrifft besonders die sogenannten „fünf klassischen Bücher" (Wu-King), also die Hauptquelle der altchinesischen Literatur.

Dieser Umwertungsvorgang ist noch nicht abgeschlossen. Feste Ergebnisse beschränken sich hauptsächlich auf die Tatsache, daß fast alle Dynastien und ihre die Einführung der Kultur behandelnde Geschichte vor den Schang als sagenhaft erkannt sind. Nach den Ausgrabungen muß die Schang-Zeit noch eine Nomadenzeit gewesen sein, und erst mit dem Siege der Tschou kann im Gelbflußland der Ackerbau begonnen haben. Unter dieser Dynastie entwickelt sich zwischen 1100 und 600 vor Christi Geburt die Kultur, der Staat und seine Einrichtungen. Nach strenger Überprüfung ihrer Entstehungsumstände dürfen die fünf klassischen Bücher, besonders Schu-King und Schi-King, als Zeugen für Kulturzustand und Lebensweise dieser Epoche gelten.

Wir beginnen mit der Religion, da diese bei primitiven Völkern immer die zentrale Rolle zu spielen pflegt.

Es scheint, daß unter den Schang der Begriff Gott, obwohl stellenweise noch mit der Ahnenverehrung vermischt, schon stark verbreitet war. Eine monistische Auffassung ist indessen erst unter den Tschou herausgebildet und bis zu gewissem Grade gereinigt worden.

Der Gott der Tschou-Zeit (1100—600 v. Chr.) wird als „der Himmel" oder bisweilen auch „der oberste Herrscher" bezeichnet. Er überschaut die Welt, und nimmt auch die Menschen täglich wahr. Dem Kaiser verleiht er Glanz und Glück. Bemerkenswert ist die moralische Bedeutung, die ihm beigemessen wird: er belohnt die Tugend, bestraft das Böse. Könige und Fürsten setzt er nicht willkürlich und nach Laune ein, sondern mit sittlicher Begründung.

So bis gegen 600, d. h. während der ganzen sog. älteren Tschou-Zeit. Doch schon vor dem Aufhören dieser Dynastie ist die Erschütterung des religiösen Glaubens unverkennbar. Fälle von Empörung gegen den Himmel, d. h. Gott, werden immer häufiger. „Erbarmungslos" und „ungerecht" nennt man den Himmel:

Der erhabne Himmel ist nicht hold!
Warum sendet Er diese Schrecknis herab?
Nicht gütig ist der erhabne Himmel.
Daher sendet Er diese große Not. [1]

Und noch bezeichnender:

Unendlich ist der hohe Himmel.
Doch sein Gut ist nicht gleich.
Hunger und Sterben sendet Er,
Vernichtung über das ganze Reich.
Der hohe Himmel, grimmig zürnend,
Keinen schont noch achtet er.
Ich schweige des, der sich verschuldigt:
Für seine Frevel büßt er wohl.
Doch auch die Schuldlosen
Stürzen ringsumher. [2]

Die praktischen Auswirkungen sind, daß gegen 600 v. Chr. der Kaiser seine Autorität und alles Ansehen unter den Fürsten verliert. Das Volk richtet sich nicht mehr nach den alten Moralgrundsätzen, und statt ihrer wird der Eigennutz zum obersten Prinzip.

Jahrelang wüten Bürgerkriege unter den Fürsten. Jeder strebt nur ja sein eigenes Besitztum zu vergrößern, den andern aber zu schädigen oder womöglich zu vernichten. Die alten vornehmen Stände verfallen der Verachtung; den niedern Gesellschaftsschichten entwachsne Leute besetzen die höchsten Ämter. Zu den alten, gesetzlich anerkannten Ständen tritt der neue der Gelehrten. Die Moral wird verachtet, das Wissen dagegen bis zum äußersten kultiviert. Die materielle Seite des Lebens ist raffiniert, andrerseits aber droht in dieser Veräusserlichung der Tod des Ichs.

Es ist eine Zeit geschichtlicher Wandlung.

Der alte Glaube ist angezweifelt, alle Kulturgüter der Kritik unterzogen. Die verschiedensten philosophischen Schulen treten hervor, und jede sucht eine neue Weltanschauung zu begründen.

Unter diesen Zeitumständen wird Dschuang Dsi geboren, und seine Philosophie muss, wie bei Nietzsche, ein Einspruch gegen seine Zeit sein. Jeder der vielen Widersprüche seiner Epoche findet seine Spiegelung und Brechung im Weltbild Dschuang Dsis.

Ueber sein Leben hören wir bei dem Historiker Si-Ma-Tsien:

---

[1] Schi-King III, 3, 3.
[2] Schi-King II, 4, 10.

„Dschuang Dsi stammte aus Mong. Sein Rufname war Dschou. Er hatte eine zeitlang ein Amt in der Stadt Tsi Yuang inne, die zu Mong gehört. Er war ein Zeitgenosse der Könige Hui von Liang (370—335 v. C.) und Süan von Tsi (342—324 v. C.). Er besass überaus umfassende Kenntnisse, doch hielt er sich hauptsächlich an die Lehre des Lao Dan (Laotse). Er schrieb ein Werk von über hunderttausend Worten, das zum grossen Teil aus Citaten und Gleichnissen besteht. Er schrieb die Bücher vom „alten Fischer", vom „Räuber Dschi", vom „Kisten Aufbrechen" [3], um die Schüler des Kung Dsi (Confuzius) zu verhöhnen und die Lehre von Lao Dan zu erklären. Namen wie We Le Hü und Göng Sang Dsi sind nur Erfindung, der keine Wirklichkeit zugrunde liegt. Doch er war Meister des Stils. Durch Andeutung und Schilderung verstand er es, die Anhänger des Kung Dsi und Mo Di zu verhöhnen, dass auch die tüchtigsten Gelehrten seiner Zeit sich seiner nicht erwehren konnten. So ergötzte er sich an seinem prickelnden, fliessenden Stil in stolzer Selbstgenügsamkeit. Darum konnten auch Fürsten und Könige und hohe Beamte sich seiner nicht bedienen." [4]

Das ist alles, was uns der große Historiker über ihn sagt. Es ist mager. Aber für einen, der innerlich lebte, ist Auskunft über sein äusseres Leben fast entbehrlich. Dschuang Dsi ist eine Persönlichkeit von der Art eines Spinoza oder eines Kant, deren weltliches Leben fast keine Berührung mit ihrer Lehre hat. Ausserdem erhalten wir ein Bild von ihm, das lebendig genug ist, aus seinen Werken.

Dschuang Dsi ist kein Systematiker. Er hatte auch nie die Absicht, ein System zu begründen. Was er schrieb, waren in der Hauptsache Dialoge. Höchst treffend hat er selbst seine Werke charakterisiert: „Neun Zehntel meiner Reden sind allegorisch, und sieben Zehntel dieser allegorischen Reden wieder bestehen aus Citaten: das übrige sind Sätze, die täglich wie aus einem alten Becher fliessen und sind für die Ewigkeit bestimmt." [5]

Sein Werk besteht aus drei Teilen. Der erste, sogenannte innere Teil, umfasst sieben Bücher. Nach allgemeinem Dafürhalten schreibt man ihm selbst die Verfasserschaft dieses inneren Teiles zu. Doch ist auch dies zweifelhaft. Der zweite, sogenannte äussere Teil, umfasst fünfzehn Bücher, die wahrscheinlich aus der Feder seiner Schüler stammen. Der letzte, vermischte Teil, besteht aus elf Büchern, die einer späteren Zeit entstammen dürften. Diese Einteilung galt bis zu den Sung (11. Jahrh. n. Chr.).

---

[3] Das 31., 29. und 10. Buch seines Werkes.
[4] Si Ma Tsien: Annalen, 63. Uebersetzt mit Richard Wilhelm, S. IX.
[5] Buch 27.

Erst seit Su Dung Po, ein Dichter dieser Epoche, die Echtheit der letzten sechs Bücher des vermischten Teils anzweifelte, sind sie in vielen Ausgaben weggelassen. Diese Auffassung dürfte richtig sein, und somit besteht für uns Dschuang Dsis Werk aus 27 Büchern.

Nach dieser Darstellung der Entstehungsumstände scheint es notwendig, dass man bloss den inneren Teil als den einzig Echten, den eigentlichen Gedanken Dschuang Dsis nehmen sollte, und die andern als heterogenes Gedankengut wegliesse. So kann indessen nicht vorgegangen werden. Um den Wahrheitswert einer Quelle einschätzen zu können, müssen wir bedenken, was wir überhaupt bei den damaligen Kulturzuständen von der überlieferten Autorschaft seines Werkes zu halten haben.

So etwas wie eine absolut geltende Privatautorschaft (eigener Gedanke in eigener Form und Niederschrift) gab es zu Dschuang Dsis Zeit noch nicht. Beispielsweise ist das, was wir als das Hauptwerk des Confucius unbedenklich zitieren, eben auch nur eine Redaktion seiner Reden an seine Schüler, und zwar von diesen selbst stammend. Auch Dschuang Dsis junger Zeitgenosse Mencius hat niemals die schriftstellerische Arbeit als Beruf ausgeübt; das uns von ihm Ueberlieferte ist gleich dem seiner Zeitgenossen: eine Niederschrift seiner vielseitigen Dialoge von der Hand seiner Zuhörer. Gleichwohl würde niemand die Autorschaft des unter dem Namen dieser Meister Erhaltenen ihren Schülern zuschreiben. Und mit Dschuang Dsi und seinem Werke ist es nicht anders. Nur die äusserliche Abfassung, niemals aber die g e i s t i g e Autorschaft kann ihm abgesprochen werden. Das beweist am triftigsten die trotz aller Verschiedenheiten unverkennbare persönliche Einheit des Gesamtaufbaus und des Ideensystems (zumindest in den von uns herangezogenen Teilen).

Wenn wir die drei Teile seines Werkes inhaltlich charakterisieren, so ergibt sich das Folgende: in den sieben Büchern des inneren Teils (mit Ausnahme des zweiten Buches) erscheint er nie als Theoretiker. Immer spricht er allegorisch und in allerlei Bildern. Dagegen sind der äussere und der vermischte Teil, obwohl auch allegorisch abgefasst, doch mehr von kritisch-theoretischer Art. Die Dialoge sind ausführlicher und schematischer. Es ist sehr wohl möglich, dass der innere Teil von ihm selbst geschrieben wurde, während der äussere im Gegensatz dazu Arbeit seiner Schüler wäre. Zu völliger Sicherheit wird man hier nie gelangen.

Der Reiz Dschuang Dsis liegt nicht in seiner Theorie, sondern in seiner Lebenshaltung. Hier muss er zugleich als Dichter gewertet werden. Da dazu die ethische Frage, welche bei Laotse

ganz stiefmütterlich behandelt wurde, von ihm ausgiebig überdacht wird, können wir diese Abhandlung in zwei Teile teilen: 1. Dschuang Dsi als freier Geist, d. h. als Mensch; hier versuchen wir seine Lebensanschauung ohne theoretische Verknüpfung darzustellen; Quelle ist (ohne dessen 2. Buch) der innere Teil. 2. Seine Theorie; hier soll der Gesamtzusammenhang seiner Gedankengänge in systematischer Darstellung geboten werden.

Da das Werk Dschuang Dsis nach seinen eigenen Worten zu neun Zehnteln aus Gleichnissen besteht, wird unsere Aufgabe sein, das bildlich gesprochene in gedanklich-begriffliches aufzulösen, die tiefere Bedeutung herauszuholen, verborgene Zusammenhänge aufzuzeigen, kurz, die geheimnisvolle Hülle abzustreifen und die gedankliche Quintessenz ans Licht treten zu lassen.

Um schliesslich unserem Zwecke, Dschuang Dsi als s e l b s t ä n d i g e n Denker darzustellen, voll gerecht zu werden, müssen wir noch einige Worte über seine Beziehungen zu Laotse voraufgehen lassen.

Aus der Biographie von Si Ma Dsien wissen wir, „dass er sich hauptsächlich an die Lehre von Laotse hielt" und diese Meinung ist zu einer landläufigen geworden.

Nun lebte Laotse ungefähr vom Ende des 7. Jahrh. bis zur ersten Hälfte des 6. Jahrh. v. Chr., während Dschuang Dsi nach Angabe der Historiker in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. v. Chr. lehrte; zwei Jahrhunderte liegen also zwischen ihnen, die ausserdem zu den fruchtbarsten der chinesischen Kulturgeschichte gehören, begegnen wir doch darin Denkern wie Yang Dsi, Mo Di, Licius, Hui Dsi und Mencius. Obwohl sie alle, ausser Licius, der bis zu einem gewissen Grade von Laotse beeinflusst ist, dem Laotse als selbständige Denker gegenüberstehen, musste doch ihr gemeinsames zentrales Problem, die Ethik, einen grossen Einfluss auf die Gestaltung der Lehre Dschuang Dsis ausüben. Besonders durch die sophistische (Hui Dsi) und hedonistische (Yang Dsi) Richtung unter ihnen, trat der Individualismus stark in den Vordergrund. Es musste also die erste Aufgabe seines Philosophierens sein, eine Brücke zwischen der schon vorhandenen Lehre des Meisters und den von diesen Denkern aufgeworfenen Problemen herzustellen. Es ist also undenkbar, dass Dschuang Dsi, diese Zeitgenossen völlig übergehend, sich nur an die Lehre des Laotse gehalten hätte, ohne die Schwächen seines Meisters einzusehen. Trotzdem sahen die Darsteller der allgemeinen Kulturentwicklung Chinas (und seiner Philosophie) in ihm immer nur den Schüler Laotses, ohne ihre Aufmerksamkeit zu richten auf die Entwicklung und Vertiefung, welche seine Lehre in der Hand des Späteren erfahren hatte.

Laotses Hauptverdienst im Tao Te King ist eine Wesenslehre, wobei das Wesen (Tao) allerdings in einer ziemlich abrupten und abstrakten Weise „gesetzt" wurde (im ersten Band des Tao Te King), die Attributslehre aber eine bloss mechanische Uebertragung und Folgerung aus dem ersten Band mit seiner Wesensdarstellung bleibt. Das ethische Gebiet bleibt ohne Rücksicht auf seine Sonderartung nur eine Unterabteilung der Natur, und erfährt k e i n e gerechte und angemessene Behandlung. Dschuang Dsis erstes Verdienst demgegenüber ist, dass die Wesenslehre nicht nur eine Anzahl blitzartiger Aphorismen ist, sondern bis zu gewissem Grade theoretisch verknüpft und begründet wird (siehe unter „Wesenslehre"). Dazu gab er eine Methode, zum Tao zu gelangen, welche bei dem Meister selbst völlig fehlte (siehe unter „Erleuchtung"). Gleichwohl bleibt diese Fortbildung trotz ihrer wissenschaftlicheren Darstellung eben nur eine Fortbildung.

Der entscheidende Fortschritt, durch den Dschuang Dsi sich als selbständigen Denker beweist, und sich wesentlich von Laotse und seinen Zeitgenossen scheidet, ist seine ausgebildete Ethik. Der zweite Band des Tao Te King, die Attributlehre, ist eigentlich für die Ethik bestimmt, aber was dann deren wesentlichen Inhalt ausmacht, ist doch nicht erdacht auf Grund der Ethik als eines eigenartigen Gebiets, sondern stellt eine rigorose Konsequenz aus der Wesenslehre dar. Den Sonderzügen des Ethischen wird keine Rechnung getragen. Der Standpunkt bleibt starr im metaphysischen Tao. Dschuang Dsi ist hier beweglicher, und gibt sich weitläufig, und viel gerechter, mit dem Gebiet des Sollens ab. Daher kann auch der zweite Teil dieser Abhandlung abgetrennt werden. Hier liegt das Hauptverdienst Dschuang Dsis. Die Welt bei Laotse ist noch nicht, oder wenigstens nur gering differenziert. Er weiss, dass sie die Erscheinungsform eines Andersartigen (Tao) ist. Aber: worin besteht die Unzulänglichkeit der Erscheinungswelt? Was ist eigentlich ihr gegenüber das Andere (Tao), und wie sollen wir uns als in der Erscheinungswelt lebende Bedingte dazu verhalten (zum Tao)? Diese Frage bleibt bei Laotse im Nebel. Dschuang Dsi dagegen stellte zu der ersten Frage in seiner Erscheinungslehre eine umfängliche Antwort auf (siehe unter „Allgemeine Bedingtheit"), und beantwortete die zweite durch seine weit wissenschaftlichere Bearbeitung der Wesenslehre. Zuletzt aber bestimmte er auch die sollensmässige Einstellung zum Ganzen durch seine Ethik. Sein Weltbild spaltet sich in eine dingliche und eine transzendentale Welt, und seine Lehre in drei Stufengänge: Erscheinungslehre (allgemeine Bedingtheit), Wesenslehre (hier stark von Laotse abhängig) und Ethik.

Obwohl die Erscheinungslehre ihre Hauptwurzel schon bei Laotse gehabt hat: erst durch Dschuang Dsi ist sie scharf erfasst. Die Ethik können wir ohne Uebertreibung als seine Eigenschöpfung betrachten.

Dass die Hauptberührungspunkte im Wesentlichen in der Wesenslehre liegen, wird jedem, der die Gedankengänge des Tao Te King kennt, bei der folgenden Erörterung von Dschuang Dsis Wesenslehre klar werden.

II. Dschuang Dsi als freier Geist.

1. Der Mitwandrer in der ewigen Wandlung.

„Das endliche Wissen hat keine Ahnung von dem Unendlichen." Buch 1.

Die dingliche, endliche Welt ist bedingt, und aus dieser Bedingtheit heraus notwendig dem Schicksal der ewigen Wandlung unterworfen. Man spricht mit Bedeutung von klein und gross, wichtig und unwichtig, widmet sein ganzes Leben dem dinglichen Gegenstand, ohne sich doch diesem notwendigen Schicksal alles Dinglichen entreissen zu können. So sehr sich auch der grosse Vogel Rock und die kleine Wachtel im Fliegen unterscheiden, beide sind doch durch das Medium ihres Fliegens gleich bedingt: „Lebendige sind durch die Luft bedingt".[6] Alle Unterschiede innerhalb der dinglichen Welt schreiben sich nur von der Verschiedenheit des Bedingtseins her. Es gibt quantitative Unterschiede, aber keine qualitativen. Das Bedingtsein rückt alles auf e i n e Ebene:

„Man sagt, dass der Philosoph Liä Dsi sich von einem Winde treiben lassen konnte in grossartiger Freizügigkeit. Erst nach fünfzehn Tagen betrat er die Erde wieder. Er war dem Streben nach dem Glück gegenüber vollständig unabhängig; aber obwohl er nicht auf seine Beine angewiesen war, war er doch noch von Dingen a u s s e r ihm b e d i n g t".[7]

Der G e g e n s a t z von B e d i n g t h e i t und F r e i h e i t wird somit scharf gesehen, und das Hauptstreben des Philosophen geht auf Auflösung dieses Gegensatzes. Und sie gelingt ihm durch die Erkenntnis des Gesetzes eben dieser dinglichen Welt. Wenn so die Notwendigkeit immerhin eine zwingende bleibt, so setzt doch ihre Erkenntnis eine höhere Stufe der Entwicklung des Erkennens voraus, nämlich den s i c h i n d e r e w i g e n

[6] Buch 1; mit Legge Bd. 39, S. 165.
[7] Buch 1.

Wandlung erhaltenden und niemals sich verlierenden Geist: „die Wahrheit der Notwendigkeit ist die Freiheit“ [8].

„Wer es aber versteht, das innerste Wesen des Universums sich zu eigen zu machen, sich mit der ewigen Wandlung mit zu wandeln, um sich über die Grenzen der dinglichen Welt zu erheben, der ist von keinem Aeusseren mehr bedingt“. [9]

2. Schneiden, nicht hacken.

„Die Welt als Welt behandeln, aber nicht sich von der Welt zur Welt herabziehen lassen.“ Buch 20.

Nachdem dieser frei erkennende Geist als höchstes Prinzip erkannt ist, wie verhält sich Dschuang Dsi weiter zum Leben? Auch dies wieder wird nur durch Gleichnisse ausgedrückt, deren Sinn ist: der Geist erkennt die Notwendigkeit im Leben und ihre Gesetze. Da er das Durchdringendste ist, kann ihm das Geheimnis des Universums nicht verschlossen bleiben. Die geheimen Verknüpfungen werden durchschaut. Damit aber verändert sich das ganze Gesicht der Welt. Sie ist jetzt ein System von Gesetzen, Bedingungen, notwendigen Verknüpftheiten geworden. Nichts bleibt hier unverknüpft, geheim, zusammenhanglos. Doch wenn die Welt somit als ein unzerreissbares Netz von Verknotungen erkannt ist: für das freie Handeln bleibt dann kein Raum mehr. Dschuang Dsi rettet sich die Freiheit mit einem Bilde: der Knoten der Notwendigkeit lässt Zwischenräume, innerhalb deren freies Handeln möglich ist unter Ausnutzung der erkannten Gesetze: der Geist gleicht einem Schiffe auf hohem Meer; das Schiff kann sich des Meeres nicht bemächtigen, es nicht überwältigen, und doch herrscht es darüber.

Deutlicher als dieses Bild redet das berühmte Beispiel des III. Buches (R.W. 23):

„Der Fürst Wei hatte einen Koch, der für ihn einen Ochsen zerteilte. Er legt Hand an, drückte mit der Schulter, setzte den Fuss auf, stemmte das Knie an: ritsch — ratsch — trennte sich die Haut ab und zischend fuhr das Messer durch die Fleischstücke. Alles geht wie im Takt eines Tanzliedes, und er traf genau die Gelenke. Der Fürst Wen Hui sprach: „Vortrefflich, das nenne ich Geschicklichkeit!“

---

[8] Hegel: Encyclopädie, Ausg. G. Lasson S. 40.
[9] Buch 3; R. W. S. 4.

Der Koch legte das Messer beiseite und antwortete, zum Fürsten gewandt: „Das höchste Prinzip ist's, was dein Diener liebt. Das — ist mehr als Geschicklichkeit. Als ich anfing, Rinder zu zerlegen, da sah ich eben nur Rinder vor mir. Nach drei Jahren hatte ich's so weit gebracht, dass ich die Rinder nicht mehr ungeteilt vor mir sah. Heutzutage verlasse ich mich ganz auf den Geist und nicht mehr auf den Augenschein. Der Sinne Wissen habe ich aufgegeben und handle nur noch nach den Regungen des Geistes. Ich folge den natürlichen Linien nach, dringe ein in die grossen Spalten, und fahre den grossen Höhlungen entlang. Ich verlasse mich auf die (anatomischen) Gesetze. Geschickt folge ich auch den kleinen Zwischenräumen zwischen Muskeln und Sehnen, von den grossen Gelenken ganz zu schweigen.

Ein guter Koch wechselt das Messer einmal im Jahr, weil er schneidet. Ein stümperhafter Koch muss das Messer alle Monate wechseln, weil er hackt. Ich habe mein Messer nun schon neunzehn Jahre, und habe schon mehrere tausend Rinder zerlegt, und doch ist seine Schneide wie frisch geschliffen. Die Gelenke haben Zwischenräume: des Messers Schneide hat keine Dicke. Was aber keine Dicke hat, dringt in Zwischenräume ein, ungehindert, wie spielend, so dass die Klinge Platz genug hat. Darum habe ich das Messer schon neunzehn Jahre, und die Klinge ist wie frisch geschliffen. Und doch, sooft ich an eine Gelenkverbindung komme, sehe ich die Schwierigkeit. Vorsichtig gehe ich zu Werke, sehe zu, wo ich Halt machen muss, gehe ganz langsam weiter, bewege das Messer kaum merklich — plötzlich ist es auseinander und fällt wie eine Scholle zur Erde. Dann stehe ich da mit dem Messer in der Hand und blicke mich nach allen Seiten um. Ich zögere noch einen Augenblick befriedigt, dann reinige ich das Messer und tu es beiseite."

Fürst Wen Hui sprach: „Vortrefflich! Ich habe die Worte eines Kochs gehört, und habe die Pflege des Lebens gelernt."

Der Geist hat keine Dicke, die Wirklichkeit aber hat Zwischenräume.

3. In der Welt, aber nicht von der Welt.

Der freie Geist im Verkehr mit andern Menschen, denen er sich nicht entziehen kann, soll nun den Gegenstand unsrer Betrachtung bilden. Was Dschuang Dsi hier zu sagen hat, erinnert uns stark an das was Spinoza in seiner Ethik (ed. Baensch, S. 231 f. über dasselbe Thema gesagt hat, und das Richard Wilhelm sehr zutreffend bezeichnet hat als „in der Welt, aber nicht von der

Welt". Bemerkenswert ist also, dass die Weltflucht, welche später unter seinem Namen in China so weite Verbreitung fand, in dem Denken des Meisters gar keine Rolle spielt. Wäre diese Weltflucht die einzige praktische Auswirkung seiner Theorie, wie schwach müsste dieser Geist sein!

Nach Dschuang Dsis Anschauung aber ist das Leben selbst eine bedingte Erscheinung und kann sich somit niemals aus der bedingten Welt zurückziehen. In dieser Hinsicht steht unser Leben völlig auf gleicher Ebene mit den andern endlichen Dingen, und ist allen Versuchungen und Verstrickungen der Welt ausgesetzt. Nur der Weise versteht es, „die Welt als Welt zu behandeln", sich aber nicht von ihr herabziehen zu lassen. Doch ist auch er in dauernder Gefahr. Wie gross er diese selbst sieht — Verstrickung wider Wissen — veranschaulicht eine Episode aus seinem Leben:

„Dschuang Dsi [10] wanderte in den Bergen. Da sah er einen grossen Baum mit reichem Blätterwerk und üppigem Gezweig. Ein Holzfäller stand daneben, rührte aber nicht an ihn. Nach der Ursache befragt, antwortete er: „Er ist unbrauchbar. Durch seine Unbrauchbarkeit ist es ihm vergönnt, seines Lebens Jahre zu vollenden". Als der Meister das Gebirge verliess, nächtigte er im Hause eines alten Bekannten. Dieser war erfreut (über den Besuch) und hiess seinen Diener eine Gans schlachten und braten. Der Diener erlaubte sich zu fragen: „Die eine kann schreien, die andere nicht; welche soll ich töten?" Der Gastfreund sprach: „Schlachte die, welche nicht schreien kann!"

Anderen Tags fragten ihn seine Jünger und sprachen: „Kürzlich im Gebirge dem Baum ist es durch seine Nutzlosigkeit zuteil geworden, seines Lebens Jahre zu vollenden. Die Gans des Gastfreundes dagegen hat ihre Nutzlosigkeit mit dem Tode büssen müssen. Was ist nun vorzuziehen, Meister?" Dschuang Dsi lächelte und sprach: „Ich ziehe es vor, die Mitte zu halten zwischen Brauchbarkeit und Unbrauchbarkeit. Das heisst, es sieht nur so aus: denn in Wirklichkeit genügt auch das noch nicht, um Verwicklungen zu entgehen. Wer aber das Wesen und sein Attribut versteht, um (diese Welt) zu überfliegen, dem geht es nicht also. Er ist erhaben über Lob und Tadel, bald wie der Drache, bald wie die Schlange; entsprechend den Zeiten wandelt er sich und ist allem einseitigen Tun abgeneigt; bald hoch oben, bald tief unten, wie es das innere Gleichgewicht erfordert; er schwebt empor zum Ahn der Welt. Die Welt als Welt zu behandeln, aber nicht von der Welt sich zur Welt herabziehen zu lassen: so ist man der Verwick-

[10] Buch 20.

lung enthoben. Ganz anders aber der, welcher die Dinge der Welt und die Ueberlieferungen menschlicher Beziehungen wichtig nimmt. Wo Einigung, da Trennung; wo Werden, da Vergehen; wo Ecken sind, da wird gefeilt; wo Ansehen, da wird geurteilt; wo Taten sind, da gibt's Misserfolg; wo es Klugheit gibt, da gibt es Pläne, und Unbrauchbarkeit wird verachtet. Wie könnte es für solche Sicherheit geben? Ach, meine Schüler, nur das Wesen und seine Attribute sind ewig!"

„Ein andermal[11] ging Dschuang Dsi im Park am zackigen Hügel spazieren. Da sah er einen seltsamen Vogel, der aus Süden kam. Seine Flügel spannten sieben Fuss, seine Augen hatten einen Durchmesser von einem Zoll. Er streifte Dschuang Dsis Stirn und liess sich im Kastanienwald nieder.

Dschuang Dsi sprach: „Was für ein Vogel ist das? Grosse Flügel hat er und kann nicht fliegen, grosse Augen hat er und kann nicht sehen!" Er schürzte seine Kleider und schlich ihm nach. Er hielt seine Armbrust in der Hand und zielte auf ihn. Da sah er eine Cikade. Die hatte gerade einen schönen schattigen Platz gefunden und vergass darüber, für ihre Sicherheit zu sorgen. Eine Gottesanbeterin streckte die Arme aus und packte sie. Nur die Beute sehend, vergass sie alles um sich. Der seltsame Vogel stürzte auf sie zu und pickte sie auf. Er sah nur den Raub und vergass sein wahres Leben.

Dschuang Dsi sagte bewegt: „Ach, wie die Geschöpfe einander bedrängen, und ein jedes sich selbst das Unglück zuzieht!" Er warf seine Armbrust weg und kehrte um. Da kam der Gärtner und trieb ihn mit Scheltworten zum Garten hinaus. Dschuang Dsi kehrte heim und zeigte sich drei Monate lang nicht mehr seinen Schülern. Da suchte ihn einer dieser auf und fragte ihn: „Warum, Meister, hast du dich in letzter Zeit so lang nicht mehr unter uns gezeigt?" Dschuang Dsi sprach: „Ich betrachtete die äussere Welt und vergass dabei mein eigenes Selbst. Ich blickte in trübes Wasser, und hatte mich verirrt von den klaren Tiefen. Und doch wusste ich von meinem Meister: Mischest du dich unter die Welt, so musst du ihren Sitten folgen. Nun ging ich am zackigen Hügel spazieren und hatte mein Selbst vergessen, wie jener seltsame Vogel, der an meine Stirne stiess, im Kastanienwald umherflog und sein wahres Leben vergass. Und schliesslich hielt der Hüter des Waldes mich für einen Totschläger. — Darum habe ich mich so lang nicht mehr unter euch gezeigt."

Besonders das zweite Gleichnis zeigt uns den Grad von Welt-Losgelöstsein mitten in ihr (nicht Flucht!), den er als zu Erlangen-

[11] Buch 20.

des sich vorsetzt: Lebensbetrachtung mitten im Leben, ohne Reste von Verblendung, Weltbetrachtung in der Welt, die ganz erfasst, nicht geflohen, sondern durchschaut werden soll.

4. Affektlosigkeit.

Auch hier wieder können wir sehen, dass sich Dschuang Dsi mit Spinoza berührt, und es wird sich zeigen, dass er hierin von nicht geringerer Konsequenz als der holländische Philosoph ist. Ohne dem Denkweg nachzugehen, auf dem er schritt, setzen wir hier zunächst sein Ergebnis, das in Dialogform vorliegt: [12]

„Er (der freie Geist) hat der Menschen Gestalt, aber nicht der Menschen Leidenschaft. Weil er menschliche Gestalt hat, darum gesellt er sich den Menschen: da er aber keine menschliche Leidenschaft kennt, so hat ihre Wertung keinen Einfluss auf sein Leben. Verschwindend klein ist, was ihn mit den Menschen verbindet; in stolzer Grösse schafft er sich einsam seinen Himmel".

Hui Dsi (der berühmte Sophist) wandte sich an Dschuang Dsi und sprach: „Gibt es wirklich Menschen ohne menschliche Leidenschaften?"

Dschuang Dsi sprach: „Ja!"

Hui Dsi: „Ein Mensch ohne Leidenschaften kann nicht als Mensch bezeichnet werden."

Dschuang Dsi: „Da ihm das ewige Wesen des Himmels menschliche Gestalt verliehen hat, so muss er doch als Mensch bezeichnet werden können".

Hui Dsi: „Wenn ich Einen Mensch nenne, so ist damit gesagt, dass er auch Leidenschaften hat."

Dschuang Dsi: „Diese Leidenschaften meine ich nicht. Wenn ich sage, dass Einer ohne Leidenschaften ist, so meine ich damit, dass ein solcher Mensch nicht durch Zuneigung oder Abwägung sein inneres Wesen schädigt. Er handelt immer aus der Notwendigkeit seiner Natur und sucht nicht sein Leben zu mehren."

Hui Dsi: „Wenn er nicht sein Leben zu mehren sucht, wie kann dann sein Wesen bestehen?"

Dschuang Dsi: „Das ewige Wesen des Himmels hat ihm seine Gestalt verliehen, und er schädigt nicht durch seine Zuneigung oder Abneigung sein inneres Wesen. Ihr aber beschäftigt euern Geist mit Dingen, die ausser ihm liegen, und müht vergebens eure Lebenskräfte ab."

---

[12] Buch 5.

5. Der geniale Ueberblick.

Wegen seiner Bedingtheit kann der Mensch nicht das absolute und ewige Wesen erkennen. Daher, um zu dessen Erkenntnis zu gelangen, ist es vor allen Dingen erforderlich, seine Bedingtheit und Beschränktheit zu überwinden. Erst dann tut sich der geniale Ueberblick über das Ganze auf. Zu diesen Bedingtheiten und Beschränktheiten gehört alles was Weltlichkeit, Gegensatz von Subjekt und Objekt, oder überhaupt das endliche Leben heisst.

Diese Vorstufe zur Erkenntnis des Absoluten entbehrt nicht einer gewissen mystischen Note (die keinem seiner Lehrsätze abgeht, und ihre praktische Klarheit mindert).

Mit dieser völligen Ueberwindung aller Diesseitigkeit aber sind wir unmittelbar auf dem Boden der Ewigkeit angelangt: das ganze Dasein kann vom absoluten, wandellosen Standpunkt überschaut werden. Die ewige Wandlung des Universums, der unendliche dialektische Weltfortgang, Gestaltung und Lösung, Werden und Vergehen, Sammeln und Zerstreuen, Füllen und Leeren, Wachsen und Vergehen, Verbindung und Trennung, Leben und Tod, erscheinen dann wie die unendliche Welle des Meeres, wie das Orgelspiel des Himmels, in denen die eine Welle wie die andere, der eine Ton wie der andere, nach dem ewigen Gesetz gleich notwendig aus dem ewigen Sein folgt. Aber nur der, der sich schon auf diesem Gipfel des Erlebens und der Erkenntnis befindet, vermag und versteht es, sich zu erhalten in der ewigen Vernichtung, zu ruhen in der ewigen Unruhe. Er steht mitten im Sturm, aber er bleibt unberührt.

So sehr nun dieser Standpunkt und seine Erreichung theoretisch begründet und bezeichnet sind, bleiben sie doch im intuitiv Erfassten und Erlebten. Vom Gipfel eines sich in unabstrahierten Erlebnissen vollendenden Geistes dürfen wir dies nicht anders erwarten, und Dschuang Dsi weiss dies selbst genau: [13]

„Es ist leicht, die Lehre vom Absoluten des Berufenen einem Menschen kundzutun, der die entsprechende Begabung hat. Hätte ich ihn zur Belehrung bei mir: nach drei Tagen müsste er schon so weit sein, die Welt(lichkeit) überwunden zu haben. Nachdem er die Welt überwunden, wollte ich ihn in sieben Tagen soweit bringen, dass er ausserhalb des Gegensatzes Subjekt—Objekt stünde: und nach abermals neun Tagen so weit, dass er das Leben überwunden hätte. Nach der Ueberwindung des Lebens könnte er klar sein wie der Morgen und in dieser Morgenklarheit könnte er den Einzigen sehen ... Erblickt

[13] Buch 6.

er aber den Einzigen, so gibt es für ihn keine Vergangenheit und keine Gegenwart mehr; jenseits aller Zeit kann er eingehen in das Gebiet, da weder Tod noch Geburt mehr sind. Das, was den Tod des Lebens herbeiführt, ist selbst dem Tod nicht mehr unterworfen; das, was das Leben erzeugt, wird selbst nicht geboren. Es ist ein Wesen, das alle Dinge begleitet, alle Dinge empfängt, alle Dinge zerstört, alle Dinge vollendet. Es heisst: Ruhe in der Unruhe. Ruhe in der Unruhe bedeutet, dass er durch die Negation zur Vollendung gelangt."

Damit glauben wir, mit der Deutlichkeit, die seine mystische Bildersprache zulässt, auf dem inneren Teil seines Werkes aufbauend, ein Bild von Dschuang Dsi entworfen zu haben. Wir sehen, dass er als Persönlichkeit völlig mit seiner Zeit verbunden und aus ihr heraus verständlich ist: er ist der Sucher nach der innern, beständigen Grösse, der Ewigkeit, gegenüber der Veräusserlichung des damaligen Lebens, der äussern Verfeinerung und raffinierten Genüsslichkeit der ihn umgebenden Kultur. Er kann wohl als einer der Urheber der zu seiner Zeit einsetzenden Bewegung der Verinnerlichung angesehen werden. Der menschliche Geist, ernüchtert der Aussenwelt gegenüber, kann keine Befriedigung mehr an der Wirklichkeit erlangen. Hier ist der Ursprung seines Nachsinnens: in der Asche des zerstörten Besitzes wird das unvergängliche Besitztum gefunden. „Die Eule der Minerva beginnt in der einbrechenden Dämmerung ihren Flug".

III. Die Theorie.

1. Erleuchtung.

Die verschiedenen, aus den sinnlichen Eindrücken hervorgehenden Vorstellungen und Begriffe, sind subjektiv und relativ. Sie alle gleichen dem tausendfältigen Getön des Windes, dem hundertstimmigen Orgelspiel der Erde, welches in all seiner Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit doch auf dieselbe einheitliche Kraft zurückgeht, ein Treibendes, das macht „dass jene Klänge aufhören, und dass sie sich alle erheben".[14]

„Wie der Erde Orgelspiel also einfach von den verschiedenen Oeffnungen herkommt"[15], so lassen sich auch alle die verschiedenen Einzelvorstellungen auf die verschiedenen Ich-heiten und ihre subjektiven Bedingungen zurückführen. Und zwar bedingt die Verstrickung mit der Aussenwelt, die bei jedem in eigener Art erfolgt, die Relativität des Innenlebens (die menschliche

[14] Buch 2.
[15] Buch 2.

Seele wird ursprünglich als weisses Blatt betrachtet!). So entstehen ohne jede absolute Gültigkeit [16] „Lust und Zorn, Trauer und Freude, Sorgen und Seufzer, Unbeständigkeit und Zögern, Genussucht und Unmässigkeit, Hingegebensein an die Welt und Hochmut wie die Töne in hohlen Röhren [verschieden!], wie feuchte Wärme Pilze zeugt". Jeder bejaht eben, was ihm gefällt, und verneint was ihm widrig ist. Die ewige Wahrheit lässt sich, von diesen Voraussetzungen ausgehend, unmöglich erfassen. An einem übertreibenden Beispiel zeigt so Dschuang Dsi die Unmöglichkeit aller allgemeinen Geltung: [17]

„Die Menschen nähren sich von Mastvieh; die Hirten nähren sich von Gras; der Tausendfuss liebt Würmer, und der Eule schmecken Mäuse. Welches dieser Geschöpfe kennt und besitzt den allgemeingültigen Geschmack?"

Ist aber Allgemeingültigkeit des Urteilens unmöglich, so gibt es auch keine auf Uebereinstimmung beruhende Verständigung der Wesen (Menschen) untereinander. Jeglicher absolute Massstab wird bestritten: [17]

„Angenommen ich disputierte mit dir. Du besiegst mich und ich besiege dich nicht. Hast du dann wirklich recht? Und habe ich dann wirklich unrecht? Besiege aber ich dich, und du besiegst mich nicht, habe ich dann wirklich recht, und du wirklich unrecht? Ich und du, wir können das nicht wissen. Sind die Menschen aber in einer solchen Unklarheit, wen sollen sie zur Entscheidung anrufen? Sollen wir Einen holen, der mit dir übereinstimmt, um zu entscheiden? Da er doch mit dir übereinstimmt, wie kann er entscheiden? Oder sollen wir Einen holen, der mit mir übereinstimmt? Da er doch mit mir übereinstimmt, wie kann er entscheiden? Sollen wir Einen holen, der von uns beiden abweicht? Da er von uns beiden abweicht, wie kann er entscheiden? Oder Einen, der mit uns beiden übereinstimmt? Da er eben mit uns beiden übereinstimmt, wie will er scheiden?"

Da es aber nur ein Absolutes gibt, wie kommt es, dass ihm so viele entgegengesetzte Prädikate beigelegt werden können: [17] „Das Absolute wird verdunkelt, wenn man nur kleine fertige Abschnitte des Daseins ins Auge fasst: die Worte werden durch Phrasenschmuck umnebelt".

Obwohl das Subjekt den Ausgangspunkt jeder Erkenntnis bilden muss, liegt in der Subjektivität doch wenigstens die Möglichkeit, sie selbst als solche zu durchschauen [18]: „Es gibt kein Ding, das nicht vom Standpunkt des Nicht-Ich betrachtet werden

[16] Buch 2.
[17] Buch 2.
[18] Buch 2.

könnte. Es gibt kein Ding, das nicht vom Standpunkt des Ich angesehen werden könnte". Auf alle Fälle hindert uns stets unsere beschränkte Ich-heit, das Ding zu erkennen wie es ist. Deshalb ist für Dschuang Dsi die erste Vorbedingung für die rechte Weltbetrachtung die Reinigung, das heisst, Vertilgung der beschränkten Ich-heit. Erst wenn diese abgestreift ist, können die Dinge im wandellosen Lichte der Ewigkeit gesehen werden. Kann aber der Standpunkt des Nicht-Ich eingenommen werden? Auch das Nicht-Ich, auf dessen Standpunkt wir uns in einem gewissen Falle stellen, bleibt eben subjektiv bedingt. Doch wenigstens ist [18] „das Ich auf diese Weise zugleich Nicht-Ich, das Nicht-Ich zugleich das Ich. Es zeigt sich dann, dass von zwei entgegengesetzten Betrachtungsweisen jede in gewissem Sinne ihr Recht und ihr Unrecht hat".

Das Absolute ist der höchste Begriff, in welchem, gleichsam in einem Kettenring, jedes Glied seinen Platz hat. Wollte man aber ein beliebiges Glied herausnehmen und als das Ganze selbst betrachten, welch ein Unsinn wäre das! [18] „Der Zustand aber, wo Ich und Nicht-Ich keinen Gegensatz mehr bilden, heisst der Angelpunkt des Absoluten, um den sich nun die Gegensätze drehen können, so, dass jedes seine Berechtigung im Unendlichen findet. Auf diese Weise hat sowohl das Ja wie auch das Nein unendliche Bedeutung". Nur so ist ein Weg zur Erleuchtung gehbar.

2. Die Struktur seines Systems.

Zwei entgegengesetzte Welten existieren nebeneinander in Dschuang Dsis System: die dingliche Welt und die transzendentale. In der ersten wird eine rein relativistische Auffassung durchgeführt, die zweite aber wird als etwas völlig unaussagbares postuliert. Irgendwelcher Parallelismus Geist-Körper, wie er etwa bei Spinoza eine so grosse Rolle spielt, ist bei Dschuang Dsi nicht zu finden: in der dinglichen Welt sind [19] „alle Einzelwesen wie Samen beieinander, die sich gegenseitig Platz machen infolge ihrer körperlichen Geschiedenheit. Anfang und Ende schliessen sich zusammen wie an einem Ring." [Es gibt keine Leere.] Das ist das Gleichgewicht des Universums. „All dies lückenlose Nebeneinander ist aber in dauernder Bewegung." „Keine Bewegung, ohne dass sich etwas wandelt. Keine Zeit, ohne dass sich etwas ändert." [20] In der transzendentalen Welt

[18] Buch 2.
[19] Buch 27.
[20] Buch 17.

dagegen herrscht Ruhe in der Unruhe. Sie ist „die Grenze der Grenzenlosigkeit, das Grenzenlose der Grenze". Sie wirkt[21] „Fülle und Leere in der Welt, selbst aber ist sie weder voll noch leer. Verfall und Abnahme bewirkt sie, ohne doch selbst zu verfallen noch abzunehmen. Anfang und Ende bewirkt sie, und hat doch selbst weder Anfang noch Ende. Sie bewirkt Sammlung und Verstreuung, selbst aber ist sie nicht Sammeln und Verstreun". Sie ist somit die den Dingen Dinglichkeit gebende, selbst aber kein Ding.

Ist sie aber selbst kein Ding, so ist es klar, dass alle die Ausdruckskategorien, welche wir zur Schilderung der dinglichen Welt benützen, für ihr Gebiet in Wegfall kommen müssen. Was zum Beispiel die Räumlichkeit anlangt, so[22] „beschränkt sich die Anwendung der Begriffe „Fein" und „Grob" auf die körperliche Form. Was keine Form hat, lässt sich nicht zahlenmässig teilen; was unfassbar ist, lässt sich nicht zahlenmässig erschöpfen. Worüber ein Mensch reden kann, sind nur grobe Dinge; worüber man sich nur besinnen kann, ist ein feines Ding. Was sich dagegen allen Worten und Vorstellungen [Kategorien] völlig entzieht, das hat einfach nichts zu tun mit solchen Begriffen wie „Fein" oder „Grob" — ausserhalb der Welt der Räumlichkeit [Dinglichkeit] gibt es [Ideen], die der Berufene festhält, ohne sie zu beschreiben".[23]

Infolgedessen kann das Absolute, das ewige Wesen, nur als innere Ueberzeugung vorhanden sein, welche wie ein Postulat aufrechterhalten werden muss. Diese scharfe Aufspaltung seines Weltbildes ist bemerkenswert. Da jedoch die ganze Welt der Dinglichkeit ohne Ausnahme in den einen Begriff „Bedingtheit" gezwängt wurde, so musste die zweite Welt als qualitativ absolut Verschiedenes so „unbedingt" und somit unaussagbar ausfallen.

Irgendeine Entwicklung der dinglichen Welt über die reine Veränderung hinaus wird nicht gesehen.

3. Die allgemeine Bedingtheit.

a) Die allgemeinen Züge der dinglichen Welt.

Aehnlich dem Begriff der Kausalität bei Spinoza, spielt der Begriff der Bedingtheit eine zentrale Rolle im diesseitigen Weltbild Dschuang Dsis. Sie ist das universale Mittel, die Einheitlichkeit der dinglichen Welt in sich herzustellen. Alles ist bedingt.

[21] Buch 22.
[22] Buch 17.
[23] Buch 2.

und dieses Gesetz gilt in allen Schichten des Seins: in der mechanischen, in der biologischen, ja, auch der menschliche Geist steht unter seiner Macht.

Diese Auffassung der dinglichen Welt ist im ersten Buch, von Richard Wilhelm treffend als Exposition zu seiner Lehre bezeichnet, ausgesprochen, und auch im zweiten Buch durchgeführt: [24]

Die Ränder des Schattens sagten zum Schatten: „Bald läufst du, bald bleibst du stehen. Das einemal sitzt du, das anderemal stehst du auf. Warum hast du keinen Charakter?"

Der Schatten sprach: „Ich bin von einem Andern b e d i n g t, und auch dieser wieder ist von anderen b e d i n g t. Ich bin b e d i n g t von der Schale der Cikade und der abgestreiften Haut einer Schlange. Wie soll ich wissen, w a r u m ich b i n, oder w a r u m ich n i c h t bin?"

Ein gleiches Beispiel, aber ausführlicher und mit etwas anderer Betonung, finden wir im 27. Buch:

Die Ränder des Schattens fragten diesen: „Wie geht das zu? Bald bist du gebückt, bald aufrecht, bald bist du zerzaust und bald gekämmt, bald läufst du, bald bleibst du. Wie geht das zu?"

Der Schatten sprach: „Alterchen, Alterchen, wie fragst du oberflächlich! Ich bin, weiss aber n i c h t w a r u m ich bin. Ich bin die leere Schale der Cikade, wie die abgestreifte Haut der Schlange. Ich s e h e a u s w i e etwas, aber ich bin es n i c h t. Im Feuerschein und bei Tag bin ich kräftig. An sonnenlosen Orten und bei Nacht verblasse ich. Von dem Andern da (dem Körper) bin ich b e d i n g t, ebenso wie der wieder von anderem b e d i n g t ist. Kommt er, so komme ich mit ihm. Geht er, so gehe ich mit ihm. Ist er stark und kraftvoll, so bin ich mit ihm stark und kraftvoll. Wäre ich s e l b s t stark und kraftvoll, was brauchte ich dann weiterzufragen?"

Der grosse Zusammenhang der Dinge untereinander weist jedem unverrückbar seinen Platz, unausweichbar seine Bewegung zu. Eine unendliche Kette der Abhängigkeiten, innerhalb der die Frage nach Unabhängigkeit, Freiheit, wohin und warum, überhaupt nicht stellbar ist. Ein Verhalt ist einfach so infolge eines andern, dieser infolge eines dritten und so fort in die Unendlichkeit. Es ist alles nur ein Moment in der Abwicklung der grossen Notwendigkeit. Laotse ist hier Pate gestanden: [25] „Das absolute Wesen ist unbarmherzig. Es behandelt den Einzelnen wie den toten Opferhund".

---

[24] Buch 2.
[25] Laotse Buch 5.

Hinter diesem Prozess der ewigen Wandlung steht für Dschuang Dsi die Formtätigkeit des Absoluten. Es gibt kein Ding, das sich diesem notwendigen Schicksal entziehen könnte.

b) Die Evolutionstheorie.

Auf diesem Gebiet sehen wir Dschuang Dsi in engster Berührung mit einem seiner Zeitgenossen, Licius (Li Dsi), welcher damals die materialistische Weltauffassung konsequent durchgeführt hat. Die wichtigste und einzige Aussage über diesen Punkt finden wir genau ebenso bei Licius, und zwar dort ausführlicher. Ob nun Dschuang Dsi oder Licius ursrünglich Urheber dieser Lehre war, kann für uns gleichgültig sein, da beider System sich in diesem Punkte notwendig berühren müssen.

Es wird also behauptet, dass sich die Einzeldinge nicht nur innerhalb ihrer Artgrenze und Artbedingtheit dauernd wandeln, sondern dass auch eine Seinsart in die andere übergeht. Also eine naive Art des Darwinismus.

Die fragliche Stelle lautet[26]: „Der Same hat seine Phasen der Entwicklung, wie Frösche aus Wachteln werden. Auf Wasser wird er zu Algen, am Rande des Wassers aber zu Flechten, und auf felsigem Boden zu Moos. Wird das Moos gedüngt, so wird es zu Gras. Die Wurzeln des Grases wieder werden zu Larven, seine Blätter zu Schmetterlingen. Wandelt sich das Gras, so wachsen Würmer unter Ofenwärme. Ihre Gestalt ist nackt, ihr Name ist Khu Tschü. Diese Wurmart wandelt sich in tausend Tagen zu Vögeln, die man Kan-yü-ku heisst. Aus dem Speichel des Kan-yü-ku aber entstehen Mücken, diese werden zu Essigmücken und diese erzeugen Essigflieger. Essigflieger erzeugen Kin-yan (Hautflügler). Diese erzeugen Netzflügler (Man-yui) und diese Kürbiskäfer.

Die Pflanze Yang-hei mit altem Bambus, welcher nicht mehr sprosst, vereint, erzeugt ein wurmartiges Tier. Dieses erzeugt den Panther, der Panther das Pferd, das Pferd den Menschen. Der Mensch aber geht nach längerer Zeit wieder ein in den Entwicklungsanfang. Alle Dinge kommen aus dem Urkeim, und alle gehen ein in den Urkeim."

Obwohl diese Entwicklungsleiter Erfahrungsmässiges und rein Sagenhaftes durcheinandermengt, kommt doch der Grundgedanke sehr klar heraus, nämlich: die Entwicklung vom Urkeim bis zum Menschen. Diese Linie herzustellen ist die Absicht, so sehr sie dann in ihrer Gradlinigkeit durch den Kürbiskäfer und die Pflanze Yang-hei unterbrochen wird. Hervorgehoben sei, dass

[26] Buch 18, siehe E. Faber, Licius, Buch 15. 7—8.

der Entwicklungsgang sich auf das organische Gebiet beschränkt, und das weiter nicht mehr zurückführbare Element, aus dessen Teilung und Verwachsung das ganze organische Dasein erklärt wird, als Urkeim bezeichnet wird. Der Ursprung dieses Urkeims selbst nämlich und sein Zusammenhang mit dem organischen Seinsgebiet bleibt im Dunkel.

c) Leben und Tod.

Alles befindet sich in der ewigen Wandlung. Ein Leben ist nur ein Glied in der langen Kette des ewigen materiellen Kreislaufs. Es kommt (Geburt), aber ohne zu wissen woher. Es geht wieder (Tod), aber ohne zu wissen wohin, ganz wie Licius sagte:[27] „Das Leben versteht den Tod nicht, der Tod versteht das Leben auch nicht". Beide, Leben und Tod, sind zwei sich ausschliessende Gebiete, zwischen denen es kein Fenster gibt, durch welches man von dem einen in das andere blicken könnte. Wenn daher ein Mensch geboren wird, so ist kein Grund zur Freude da, da wir nicht wissen, ist das Leben mehr als der Tod. Und stirbt er, so ist Trauer überflüssig, da wir nicht wissen, ist der Tod weniger als das Leben oder nicht. Wir haben einfach unser Leben zu leben, gelenkt von einer unbekannten Macht, nach deren Willen und Absichten uns keine Frage zusteht.

Dschuang Dsi hat dieser Anschauung in mehreren Gleichnissen Ausdruck gegeben, so zum Beispiel im sechsten Buch:

„Wenn die Eltern dem Sohne gebieten, nach Osten oder Westen, nach Norden oder Süden zu gehen, so folgt er einfach ihrem Befehl. Die Natur ist für den Menschen mehr als Vater und Mutter; wenn sie meinen Tod beschleunigen will, und ich will nicht gehorchen, so wäre ich widerspenstig. Aber was kann man ihr vorwerfen? Wenn der grosse Giesser sein Metall schmilzt, und das Metall wollte aufspritzen und sagen: „Ich will, dass du aus mir ein Heldenschwert machst!", so würde der grosse Giesser das Metall für untauglich halten. Wenn ich, nachdem ich einmal Menschengestalt erhalten habe, sprechen wollte: „Noch einmal einen Menschen! Ein Mensch will ich werden!", so würde mich der Schöpfer sicher als einen untauglichen Menschen halten. Die Natur aber ist der grosse Schmelzofen, der Schöpfer der grosse Giesser: wohin er mich schickt, soll es mir recht sein."

Der Weise kümmert sich somit nicht um das, was jenseits unsrer Erkenntnis und ausser unsrem Vermögen liegt. Für den, der die Welt wirklich versteht, bleibt der einzig beschreitbare Weg: die Notwendigkeit anzuerkennen und sich ihrer Macht zu

[27] Licius, Buch 1. ed. Faber S. 18.

beugen. Die Bekümmerung und das Leiden unter dem, was unabweisbar ist, zeigt nur unsre Untauglichkeit.

Hierher gehört auch, was man sich über den Tod von Dschuang Dsis Gattin erzählt:

„Die Frau des Dschuang Dsi war gestorben. Hui Dsi ging, ihm sein Beileid auszusprechen. Da sass Dschuang Dsi mit ausgestreckten Beinen auf dem Boden, auf einer Schüssel, und sang. Hui Dsi sprach: „Wenn eine Frau mit Einem zusammen gelebt hat, Kinder aufgezogen hat, und im Alter stirbt, so ist es wahrlich schon gerade genug, wenn der Mann nicht über sie klagt. Nun noch aber dazuhin auf einer Schüssel zu trommeln und zu singen, ist das nicht gar zu bunt?"

Dschuang Dsi sprach: „Nicht also! Im Augenblick, da sie starb, glaubst du, dass mich da etwa der Schmerz nicht übermannt habe? Aber als ich mich darüber besann, von wannen sie gekommen, da erkannte ich, dass ihr Ursprung jenseits der Geburt liegt: ja, nicht nur jenseits der Geburt, sondern jenseits der Leiblichkeit; ja, nicht nur jenseits der Leiblichkeit, sondern jenseits der Wirkungskraft. Da entsteht eine Mischung im Unfassbaren, Unsichtbaren; und sie wandelte sich und hatte Wirkungskraft; die Wirkungskraft verwandelte sich und hatte Leiblichkeit, die Leiblichkeit verwandelte sich und kam zur Geburt. Nun trat abermals eine Verwandlung ein, und sie kam zu Tode. Diese Vorgänge folgen einander wie Frühling, Sommer, Herbst und Winter, wie der Kreislauf der vier Jahreszeiten. Und nun sie da liegt und schlummert in der grossen Kammer, wie sollte ich da mitseufzen und sie klagend beweinen. Da es heisst: „Das Schicksal verstehst du nicht", so lasse ich ab davon." [28]

Deutlich sieht man, dass es sich nur um eine materielle Verwandlung handelt. Die Unsterblichkeit etwa der Seele, oder irgendeine Seelenwandlung und -wanderung, wie sie später aus Indien nach China drangen, spielen bei Dschuang Dsi und seinen zeitgenössischen Philosophen noch keine Rolle. Nach seiner Auffassung ist der endliche Geist nur eine Funktion des Lebens. Löst sich der Leib auf, so trifft dasselbe Schicksal die gar nicht für sich bestehende Seele. Dies ist deutlich ausgesprochen in Buch 6:

„Wenn er (der Schöpfer) mich nun auflöst, und meinen linken Arm in einen Hahn verwandelt, so werde ich zur Nacht die Stunden rufen; wenn er mich auflöst und meinen rechten Arm in eine Armbrust verwandelt, so werde ich eine Eule zum Braten herunterschiessen; wenn er mich auflöst, und verwandelt

[28] Buch 18.

meine Hüften in einen Wagen und meine Lebenskraft in ein Pferd, so werde ich es besteigen und keines Gefährts bedürfen."

Gemäss dem Ding also, in das wir verwandelt werden, bekommen wir andere Funktionen und neue Bewegungsgesetze. Die entscheidende moralische Bedeutung, die in der Lehre von der Seelenwanderung eine so zentrale Rolle spielt, fehlt gänzlich. Auch die Ich-heit, die den verwandelten Menschen und den Gegenstand, in den er überging, verbindet, ist rein materiell gesehen. Die Teile, aus denen sich sein Körper zusammensetzt, werden (körperliche) Teile eines andern Gegenstandes. „Hinübergehen des Ich" ist nur so eine Bezeichnung, denn eigentlich gibt es keine Beziehung noch Verwandtschaft mehr zwischen dem ursprünglichen Ich und dem Ding, in das es sich verwandelte.

In diesem Sinne ist die Erzählung von Dschuang Dsis Tod zu verstehen:

Dschuang Dsi lag im Sterben, und seine Jünger hatten vor, ihn prächtig zu bestatten.

Dschuang Dsi sprach: „Himmel und Erde sind mein Sarg; Sonne und Mond leuchten mir als Totenlampen; die Sterne sind meine Perlen und Edelsteine, und die ganze Schöpfung gibt mir das Trauergeleit. So habe ich doch ein prächtiges Begräbnis! Was wollt ihr denn noch hinzufügen?" Die Schüler sprachen: „Wir fürchten, Krähen und Weihen möchten den Meister fressen".

Dschuang Dsi sprach: „Unbeerdigt diene ich Krähen und Weihen zur Nahrung, beerdigt: Würmern und Ameisen. Den einen mich nehmen, nur um mich den andern zu geben: warum so parteiisch sein?" [29]

4. Wesenslehre.

a) Geschichtlicher Ueberblick.

Mangels theoretisch-wissenschaftlicher Untersuchung ist es bis heute noch nicht gelungen, einen klaren Ueberblick über die Religionsgeschichte vor der Dschou Dynastie in China zu geben. Doch scheint festzustehen, dass die Vielgötterei über eine grosse Zeitspanne herrschte. Dies geht klar hervor aus dem klassischen Buch „Berg und Meer" sowie den zahlreichen Mythen und Sagen, die sich in den damaligen Werken der Kunst und Literatur verstreut finden. Die allgemeinen Züge dieses Denkens bewahrt noch das Werk des grossen Dichters Dschü Yüang, welcher etwa gleichzeitig mit Dschuang Dsi lebte. In einem seiner Gedichte, den „Fragen an den Himmel", zählt er diese sagenhaften

[29] Buch 27.

Götter und ihre wunderreiche Geschichte auf, fragt nach ihrer Möglichkeit und Glaubhaftigkeit, weshalb sein Werk wohl als einer der wichtigsten Belege für die Religionsgeschichte gelten dürfte.

Danach weist die chinesische Vielgötterei verwandte Züge mit der uns bekannten griechischen auf, obwohl natürlich von einer genauen Entsprechung nicht wird die Rede sein dürfen.

Erst unter der Dschou-Dynastie kommt der monistische Gottesbegriff auf, doch noch nicht so rein ausgebildet wie in der christlichen Lehre (11.—6. Jahrh. v o r Chr.). Er ist zunächst, wie das bei einem hauptsächlich ackerbauenden Volk nicht anders sein kann, mit Zügen eines Naturkultes ausgestattet. Erst eine weitere Stufe sieht ihn befreit davon einfach als den grossen Unbekannten, von dem man keine Kenntnis hat und den man gleichwohl verehrt. Unter der Dschou-Dynastie wird auch dieser Glaube an den unbekannten Gott erschüttert. Das Buch der Oden (Schiking) bietet uns unzählige Beispiele dafür. Unzählige Prädikate werden ihm zugeschrieben, ohne dass man wahre Kunde von ihm hätte. Besonders ist er Verleiher und Garant von Moral und Glückseligkeit. Doch er erfüllt diese Hoffnung nicht; eine neue Bewegung entsteht, welche man sehr wohl als eine Umwertung aller Werte bezeichnen kann.

Das Ergebnis dieser neuen Bewegung — nur Mo Di widersetzte sich ihr bis zuletzt in seiner hartnäckigen Verteidigung des alten Glaubens — ist eine gänzliche Verleugnung und Vernichtung, zumindesten eine völlige Umbildung der Religion. Es entstehen der Agnostizismus des Confucius, welcher ohne Umschweife zu machen gesagt hatte: solange ich den Menschen nicht durch und durch kennengelernt habe, wie will ich über das Transzendente etwas aussagen?; der Pantheismus des Laotse; der Materialismus des Licius; der Egoismus oder Hedonismus des Yang Dsi. Sie sind alle Ergebnisse eines langen Prozesses der Zersetzung.

Vielleicht mag schon zu dieser Zeit und mit diesen Denkbewegungen der Grund zu der Tatsache gelegt worden sein, dass dem chinesischen Volke die Religion im strengen Sinne des Wortes bis heute ferne geblieben ist.

Auf der Stufe der Vielgötterei stehen viele phantasiegezeugte Gestalten für die geheimnisvollen Mächte und unerklärten Vorgänge des Lebens, auf der Stufe des Monotheismus erklärt sich alles Ungewusste aus dem einen Gott-Postulat. Wird auch dieses als solches (Postulat nur) erkannt, so ist der Einzelne dem Unerklärten und Unfassbaren gegenüber ganz auf sich selbst angewiesen. Er zerbricht oder er lernt sich als unabhängigen Geist schätzen.

Letzteres zu erreichen ist Dschuang Dsis Ziel, und „kenne dich selbst" ist ihm ein Ausgangspunkt für seine Erlangung. Der Einzelgeist muss sich von allen (wesenlosen) Phantasien und (subjektiven) Vorstellungen reinigen:[30]

„Das ist das absolute Wesen: es ist gütig und treu, aber es äussert sich nicht in Handlung (Gott als Moralgarant!) und hat keine äussere Gestalt; man kann es mitteilen, aber nicht fassen; man kann es erlangen, aber nicht sehen; es ist unerzeugt sich selber Wurzel. Ehe Himmel und Erde waren, bestand es seit Ewigkeit; Geistern und Gott verleiht es den Geist; Himmel und Erde hat es erzeugt. Es war über aller Zeit und ist doch nicht hoch; es ist jenseits des Raumes ohne tief zu sein; es ging der Entstehung von Himmel und Erde voran und ist doch nicht alt; es ist älter als das älteste Altertum und ist doch nicht greis". Und nun werden alle bisher geltenden Vorstellungen von Mächten als körperhaften Wesen ganz in die e r k l ä r t e Welt eingereiht und das Wunderbare von ihnen genommen und ganz dem e i n z i g unerklärlichen absoluten Wesen zugeschrieben, ausserhalb dessen es Göttliches nicht gibt. Die alten Götter sind Gezeugte des Wesens wie andere Dinge auch und nicht mehr. So entfernt man sie und dringt, gereinigt, in die e i n z i g unabhängige Schicht des Absoluten vor:

„Hie We erlangte es, und ordnete so Himmel und Erde; Fu Hi erlangte es, und erspähte die mütterliche Urkraft [mythischer Vorgang]; das Sternbild des nördlichen Bechers erlangte es, und irrte ewig nicht ab von seinem Platz; Sonne und Mond erlangten es, und ziehen ewig rastlos ihre Bahn; Kan Be (der Gott des Kung-Lung-Gebirges mit Menschenantlitz und Tierleib) erlangte es, und erspähte den Kung-Lung; Feng I (der Gott des gelben Flusses), erlangte es, und wanderte im grossen Strome; Gien Wu (der Gott des Tai Schan-Gebirges) erlangte es, und wohnte auf dem Tai Schan; der Herr der gelben Erde erlangte es, und stieg auf zum Wolkenhimmel; Dschuan Sü (Gau Yang, der zweite der „fünf Herrscher") erlangte es und weilte im dunklen Palast; Yü Hiang (Gott des Nordpols) erlangte es und steht am Nordpol; die Königin-Mutter des Westens (Göttin des Westens) erlangte es, und sitzt in ihrem Schloss zu Schan Guang; niemand kennt ihren Anfang und ihr Ende; Pöng Dsu erlangte es und lebte von den Zeiten des Erzvaters Yü bis auf die Zeiten der fünf Herrscher des Reiches (800 Jahre); Fu Yüo (zur Zeit der Schang-Dynastie) erlangte es, und ward Kanzler des Kaisers Wu Ding, der durch ihn im Handumdrehen das Reich gewann; dann be-

[30] Buch 6.

stieg er das Sternbild des Schützen und ritt auf dem Sternbild des Skorpions. So ward er unter die Sterne gesetzt.' [31]

Wir sahen im ersten Abschnitt schon, dass auch „Gott" unter die Untertanen des ewigen Wesens gerechnet wird, selbst ein Ausfluss. Der zweite Abschnitt zeigt dann die grosse Zahl der Götter seiner Zeit, die angeblich absolute Mächte waren. Sie werden alle wie andere D i n g e ein- und untergeordnet, ihres e i g e n e n machtvollen Geheimnisses entkleidet, alles an ihnen unbegreifbare auf das höchste Wesen zurückgeführt, das sie [und dies ist menschenmöglich] „erlangten". Alles Rätselhafte ist auf e i n e n Nenner gebracht, der aber nicht Gott heisst.

b) Kosmologisches.

Ist einmal als die Substanz alles Seins, als das allem dinglichen und geistigen Sein Zugrundeliegende e i n ewiges Wesen (Tao) erkannt, so wird man versuchen, die dingliche Welt in einer Zeitenfolge genetisch abzuleiten. Bei Dschuang Dsi bleibt dies ein reiner Versuch; doch darf dieser in der Darstellung seiner gesamten Lehre wenigstens nicht unerwähnt bleiben.

Die einzige klare Stelle lautet: [32]

„Im Anfang war das Nicht-sein. Es hatte weder Daseinsweise noch Name. Daraus erhob sich das Eins; dieses Eins ist zwar ein Entstandenes, hat aber noch keine Gestalt. Durch den Prozess aber, während dessen kraft eben dieses Eins die Dinge entstehen, ward das Eins zunächst zum Attribut. Das, was a u c h noch keine Gestalt hat, und, obwohl in ihm schon die Bestimmungen des Eins angelegt sind, doch noch keine Geschiedenheit aufweist, heisst die verborgene Fähigkeit der Gestaltung. Durch Bewegung ward es Ding. Das Ding mit seiner entstandenen, immanenten Gesetzlichkeit, heisst Gestalt. Körperliche Gestalt, die Innerliches schützend umfasst, so dass es seine beondere Wirkungsweise zeigt, heisst Natur."

Der Grundgedanke dieser äusserst abstrakt ausgeführten und in den Details ohne Erläuterung gelassenen Entwicklung soll sich nun aber auf den meteorologischen Prozess des Universums beziehen, doch ist nirgends ausgeführt wie. Der Gedanke fand sich im übrigen schon bei Laotse voll ausgebildet. Buch 21 zeigt „Das ewige Wesen (als Ursache der dinglichen Weltgestaltung) ist nicht auseinandersetzbar; unzusammenfassbar enthält es das Gedankliche; nicht auseinandersetzbar, unzusammenfassbar enthält es das Dingliche; nicht auseinandersetzbar, unzusammensetzbar

[31] Buch 6.
[32] Buch 12.

enthält es das Wesentliche. Das Wesentliche ist die Wahrheit, darin ist die Gewissheit. Von Anfang bis Ende bleibt es ewig. Das ist der Untergrund alles Seins".

Allem Anschein nach sollen also „die verborgene Fähigkeit der Gestaltung" bei Dschuang Dsi und das „Gedankliche" bei Laotse, dem Dinglichen voraufgehen, also die Form dem Inhalt, der Begriff dem Ding. Grössere Klarheit über diesen Punkt bekommen wir indessen nur durch Vergleich mit dem Zeitgenossen Licius, welcher sich des längeren über diesen Gegenstand auslässt: [33]

„Es gibt eine grosse Wandlung, einen grossen Anfang, ein grosses Entstehen und eine grosse Verdichtung. In der grossen Wandlung ist die Kraft noch verborgen. Im grossen Anfang beginnt die Kraftentwicklung. Im grossen Entstehen entsteht die Form. In der grossen Verdichtung beginnt die Materie. Sind Kraft, Form und Materie vereinigt, und noch nicht voneinander getrennt, so heisst es „Chaos". Das Chaos heisst: alle Dinge durcheinander, und noch nicht voneinander geschieden. Betrachtet man es, so sieht man nichts, behorcht man es, so hört man nichts, verfolgt man es, so erjagt man nichts. Deshalb heisst es Wandlung. Die Wandlung hat keine Formbeschränkung. Die Wandlung wandelt sich aber und wird zur Einheit . . . Die Einheit ist der Beginn der Form-Wandlung.

Das Reine und Leichte bildet oben den Himmel, das Trübe und Schwere macht unten die Erde; das die Substanz (Materie) in Harmonie bringende bildet den Menschen. Weil aber Himmel und Erde das freie Element (Aether) enthalten, werden alle Einzeldinge erzeugt."

Auch diese Stelle arbeitet mit unbeweisbaren Voraussetzungen; doch lässt sich Einiges wissenschaftlich erklären. Wie aber ist es möglich, das Eins aus dem Nichtsein abzuleiten? Wie und wodurch entsteht die Entfaltung des Eins bis zum Einzeldinge? Es bleibt eben wie bei Plotin die erkenntnistheoretisch unlösbare Frage der Vermittlung, des Herübertritts der transzendentalen Welt in die dingliche. An diesem Punkte wird ewig mit unbeweisbaren Postulaten gearbeitet werden.

Licius fügt noch hinzu:

„Das die Dinge Erzeugende ist selbst unerzeugt. Das die Dinge Wandelnde ist selbst unwandelbar. Es ist: Selbstleben, Selbstwandlung, Selbstform, Selbstgestalt, Selbstweisheit, Selbstkraft, Selbstwachstum, Selbstabnehmen. Es jedoch Leben (Geburt), Wandlung, Form, Gestalt, Wissen, Kraft, Wachstum, Ver-

[33] Licius Buch 1; Faber S. 4.

gehen zu nennen ist falsch". Doch dies macht das Unvorstellbare um nichts begreiflicher.

c) Ontologisches.

Hinter aller dinglichen Welt steht das ewige Wesen. Es ist in der Welt, aber zugleich über der Welt. Die dingliche Welt hat ihr Bewegungsgesetz, das aber nicht in ihr selbst seine Erklärung findet. Was sagt Dschuang Dsi über die Natur als Erscheinung und Bewegung? [34]

„Des Himmels Kreislauf, der Erde Beharren, sind sie wirklich? Kämpfen Mond und Sonne um den höchsten Rang? Wer beherrscht sie? Wer ist's, der sie zusammenbindet? Wer ist's, der ruhig, ohne Müh das alles in Gang erhält? Ist eine treibende Kraft die Ursache dessen, dass sie nicht anders können? Oder sind sie in einem ewigen Kreislauf, der von selbst nicht zur Ruhe kommen kann? Bewirken die Wolken den Regen? Oder macht der Regen die Wolken aus? Wer ist es, der sie herniedersendet? Wer ist's, der ruhig und ohne Mühe uns diesen Segensüberfluss schickt? Der Wind entsteht im Norden. Er weht bald nach Westen, bald nach Osten, bald steigt er als Wirbelwind auf. Wer ist's, der ihn blasen lässt? Wer ist's, der ruhig und ohne Mühe ihn daherfegen lässt? Darf ich fragen, was die Ursache ist?"

Die Frage steht unbeantwortet da, vielleicht weil die Antwort überflüssig erschien, indem die einzig mögliche, nämlich das ewige Wesen, ja in seinem ganzen Werke gegenwärtig ist.

Im 13. Buche heisst es:

„Es (das ewige Wesen) vernichtet alles, aber es ist nicht grausam; es befördert alles, aber es ist nicht gnädig. Es lebt von Uranfang an, aber es ist nicht alt; es bedeckt und enthält Himmel und Erde, schnitzt und gestaltet alle Formen, ohne doch geschickt zu sein".

Keinerlei menschliche Züge werden somit dem Bewegenden aller Dinge zugeschrieben. Es handelt, ohne nach ethischen Massstäben beurteilbar zu sein.

a) Die nähere Bestimmung des ewigen Wesens. Das ewige Wesen als die Grenze des Grenzenlosen, das Grenzenlose der Grenze.

Der Hauptgegenstand von Laotses Werk war gewesen: die Bestimmung des ewigen Wesens. Der erste Teil des Tao Te King handelt eigentlich nur von diesem Gegenstande. Doch trotz all

[34] Buch 14.

der darin aufgewandten Mühe kann die von ihm gegebene Definition nicht als wissenschaftlich stichhaltig gelten. Es bleibt bei einer seherhaft-mystischen Schau des Absoluten. Das vierzehnte Buch umschreibt ganz einfach die Unbestimmbarkeit des Wesens:

„Der Sinn sucht, sieht aber nicht: das Nichtzerscheidbare.
Der Sinn horcht, hört aber nicht: das Nichtempfindbare.
Der Sinn tastet, trifft aber nicht: das Nichtgegenständliche.

Der Sinn fasst es also als Eins:

Allumfassend,
E w i g u n b e s t i m m b a r,
Uebergreifend ins Einzel-lose,
das heisst:
Formlose Form
Erscheinungslose Erscheinung
Unauseinandersetzbar, unzusammenfassbar,
Anfanglos, endlos."

Durch Dschuang Dsi nun erfährt Laotses Denken einen unbezweifelbaren Fortschritt. Erst durch seine Formulierung nehmen die oft zu mystisch-dunklen Sätze und Sprüche des Meisters einigermassen wissenschaftliche Form an. Eine schärfere Umreissung dessen, was unter „ewigem Wesen" zu verstehen ist, muss als eine der wichtigsten Errungenschaften der Lehre von Dchuang Dsi gelten.

Zunächst grenzt er dingliche und transzendentale Welt weit schärfer voneinander ab. Erstere erfassten wir mit einem System von (abgrenzenden, messenden, vergleichenden) Kategorien. Die andere Welt aber wird nun klar definiert als die von diesen Unbetreffbare. Sie ist die J e n s e i t e der dinglichen Welt, und beginnt (der Ausdruck m u s s unlogisch werden, da er ein über der Logik stehendes bezeichnet) an der „Grenze des Grenzenlosen"; da es selbst in den umgrenzten Dingen ist, ohne selbst endlich zu sein, heisst es auch „das Grenzenlose der Grenze". Es wird in der dinglichen Welt sichtbar, ist aber nicht gleich dieser.

Folgender Dialog soll das Gemeinte verdeutlichen:[35]

Meister Ostweiler befragte den Dschuang Dsi und sprach:

„Was man das ewige Wesen nennt, wo ist es zu finden?"
Dschuang Dsi sprach: „Es ist allgegenwärtig".
Meister Ostweiler sprach: „Du musst es näher bestimmen".
Dschuang Dsi: „Es ist in dieser Ameise".

---

[35] Buch 22. Ostweiler = Dung Kuo nach R. Wilhelm.

Jener sprach: „Und wo ist es noch tiefer?“
Dschuang Dsi: „Es ist in diesem Unkraut“.
Jener sprach: „Gib mir ein noch geringeres Beispiel“.
Dschuang Dsi: „Es ist in diesem tönernen Ziegel“.
Jener sprach: „Und wo noch niedriger?“
Dschuang Dsi: „Es ist in diesem Kothaufen“.
Meister Ostweiler schwieg.

Da sagte Dschuang Dsi: „Eure Fragen berühren das Wesen nicht. Ihr macht es wie der Marktaufseher, der den Büttel fragt, wie schwer die Schweine sind. Je weiter unten man noch Fett findet, wenn man ihnen auf die Beine tritt, desto besser. (Ihr müsst nur nicht in einer bestimmten Richtung suchen wollen, so wird sich euch kein Ding entziehen.) Denn so ist das ewige Wesen: es ist wie die Worte, die den Begriff der Grösse bezeichnen. Ob ich sage „allgemein“ oder „überall“ oder „gesamt“, es sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache, und ihre Bedeutung ist eine ... Das den Dingen ihre Dinglichkeit gibt ist nicht äusserlich von ihnen abgegrenzt; nur die Einzeldinge haben Grenzen. Das ewige Wesen aber ist die Grenze des Grenzlosen, das Grenzlose der Grenze. Man redet von Fülle und Leere, von Verfall und Abnahme. Das, was Fülle und Leere wirkt, ist nicht selber voll und leer. Was Verfall und Abnahme wirkt, ist nicht selber dem Verfall und der Abnahme unterworfen. Was Anfang und Ende wirkt, hat keinen Anfang noch Ende. Was Sammeln und Zerstreuen wirkt, ist nicht selbst Sammeln und Zerstreuen“.

Das Absolute ist das ausserhalb der Verstandeskategorien Stehende.

β) Die nähere Bestimmung des ewigen Wesens. Das ewige Wesen als die Wahrheit und seine Erkenntnis der Weg zur Freiheit.

Bei Laotse findet sich das ewige Wesen nur negativ umschrieben, aber noch nicht inhaltlich als die Wahrheit aufgefasst. Daher ist bei ihm auch der Eindruck der Fremdartigkeit der Substanz einerseits, andererseits der Zwang der Notwendigkeit am stärksten.

Dschuang Dsi nun entwickelt die Bestimmung des Absoluten weiter. Es ist nicht nur vorhanden die Gewissheit einer fremden Macht ausser ihm, sondern diese Gewissheit ist die Wahrheit des Geistes selbst, welcher darin das absolute Wesen sich zu Bewusstsein bringt. Dieses ist ihm somit nicht mehr

absolut fremd. Zwar bleibt es noch ausser ihm, aber die sich völlig dem Eindringen verweigernde Ferne ist aufgehoben: man kann eindringen in die Wahrheit und dadurch die grosse Freiheit erlangen gegenüber dem Veränderlichen (unwahren). Daraus holt der freie Geist seine Kraft, die ihn über die Nichtigkeit der dinglichen Welt und ihre notwendige Verstrickung erhebt.

Eine der wichtigsten Stellen seines Werkes ist also diese:[35]

„Zum Aufsetzen des Fusses braucht man nur eine kleine Stelle, aber man muss freien Raum vor den Füssen haben, will man tüchtig vorwärts kommen. Was der Mensch erkennen kann, ist nur weniges. Aber er bedarf des Unerkennbaren, um das ewige Wesen zu erkennen [dies ist also möglich!]. Es erkennen als das grosse Eins, als das grosse Geheimnis, als den grossen Erleuchter, den grossen Setzer, es erkennen als die grosse Wirklichkeit, als die grosse Wahrheit, als die grosse Bestimmtheit: das ist das Höchste. Als die grosse Einheit durchdringt es alles; als das Geheimnis entfaltet es alles; als der grosse Erleuchter schaut es alles; als der grosse Setzer verursacht es alles; als die grosse Wirklichkeit verkörpert es alles; als die grosse Wahrheit erklärt es alles; als die grosse Bestimmtheit hält es alles fest.

Das ewige Wesen ist das Absolute. Ihm folgt das Licht. Es ist die Achse, um die sich das Geheimnis dreht. Es ist das was am Anfang ist. Darum ist seine Entfaltung gleichsam Nicht-Entfaltung, seine Erkenntnis gleichsam nicht Erkenntnis. Durch Verzicht auf Erkenntnis erst kann man es erkennen. Forscht man nach, so darf man es nicht in der Endlichkeit suchen, aber man darf es auch nicht in der Unendlichkeit suchen. Im Undurchdringlichen ist doch eine Wirklichkeit. Es wird nicht beeinflusst durch die Zeit und lässt sich nicht erschöpfen. Man darf es wohl bezeichnen als das, was alles trägt und leitet. Warum befragen wir nicht die grosse Wahrheit? Warum plagen wir uns mit Zweifeln? Durch das Unbezweifelbare die Zweifel zu lösen und so zurückzukehren in den Zustand des Nichtzweifelns, so erreichen wir die grosse Freiheit über allem Zweifel."

γ) Nähere Bestimmung des ewigen Wesens: das ewige Wesen als Postulat.

Obwohl die Erkenntnistheorie bei Dschuang Dsi keineswegs den Ausgangspunkt seines Denkens bildet, ist ihm die Grenze der Erkenntnis doch sehr wohl bekannt und von ihm auch bis zu einem gewissen Grade erforscht worden:

[35] Buch 24.

„Das Höchste, was wir mit unsrer Erkenntnis erreichen können, ist: haltzumachen vor dem, was wir nicht erkennen können“.[37]

„Das Höchste ist: die Rede aufzuhalten vor dem, was jenseits unserer Erkenntnis liegt“.[38]

„Mit den Begriffen kann das nicht umfasst werden, was unsre Erkenntnis nicht erkennen kann“.

Und im 22. Buche:

„Durch Verzicht auf Erkenntnis erst kann man das ewige Wesen erkennen“.

Wir haben die daraus folgende Scheidung zwischen dinglicher und transzendentaler Welt bereits festgestellt. Nur auf erstere beziehen sich die Kategorien des Verstandes, und unlösbare Widersprüche entstehen, wenn man mit ihnen arbeitend einen Beweis des Absoluten antreten will. Somit bleibt als einziger Ausweg, als einziger Weg ins Absolute und Wahre, die Erleuchtung. Diese besteht ohne Beweise, vom Standpunkt der Logik gesehen als reines Postulat. Dies ist klar genug erkannt in Buch 25:

„Einzelwissen fragte den Ueberblick: „Was ist die Ursache der gesamten räumlichen Welt?“

Ueberblick sagte: „Sonne und Mond bestrahlen einander. Die vier Jahreszeiten ersetzen einander, erzeugen einander, vernichten einander. Neigung und Abneigung, die einander anziehen und abstossen, entstehen dadurch als Ergänzung. Die gegenseitige Anziehung der Geschlechter ist infolge davon etwas Dauerndes. So wechseln Friede und Gefahr miteinander. So erzeugen sich Glück und Unglück, so bekämpfen sich Hast und Zögern. Auf diese Weise entsteht die Zusammensetzung und Auflösung [der Einzelwesen]. Diese Verhältnisse lassen sich begrifflich und tatsächlich verfolgen und verstandesgemäss erkennen. Dass ein Ereignis, das regelmässig auf ein anderes folgt, von diesem bedingt ist; dass ein Ereignis, das die Brücke bildet zum Eintreten eines anderen, dieses verursacht; dass eine Bewegung, die den äussersten Punkt erreicht hat, zurückkehrt; dass auf jedes Ende ein Anfang folgt; das alles sind Verhältnisse, die im Dasein der Dinge gegeben sind. Was sich mit Worten erschöpfend beschreiben lässt, was dem Wissen zugänglich ist, das reicht nur bis zur Welt der Dinge. Ein Mensch, der das ewige Wesen erfasst, ist frei von dieser ursächlichen Bestimmtheit des Entstehens und Vergehens. Hier finden wir jedoch für das beschreibende Wort seine unübersteigliche Grenze.

---

[37] Buch 23.
[38] Buch 24.

Einzelwissen sprach: „Gi Dschen lehrte, dass die Welt unerschaffen sei. Dsie Dsi lehrte, dass sie von jemand verursacht sei. Welche von diesen Behauptungen entspricht den wirklichen Verhältnissen?“

Ueberblick antwortete: „Dass die Hähne krähen und die Hunde bellen, das ist dem menschlichen Wissen zugänglich. Aber auch der grosse Weise vermag nicht zu erklären, warum die Dinge sich so entwickelt haben, wie sie sind, und vermag nicht zu erkennen, wie sie sich in Zukunft entwickeln werden. Wenn man die Dinge gedankenmässig auflöst, so kommt man schliesslich auf der einen Seite auf unendlich Kleines, auf der andern Seite auf unendlich Grosses. Jene beiden Lehren, dass die Welt nicht geschaffen sei, oder dass sie von jemand verursacht sei, kommen nicht über die Welt der Dinge hinaus, und sind darum in letzter Linie beide verfehlt. Nimmt man einen Schöpfer an, auf den die Welt als letzte Ursache zurückgeht, so hat man damit schon eine Wirklichkeit gesetzt. Leugnet man eine derartige Ursache, so bleibt man im Unwirklichen. Was Name hat und Wirklichkeit, das gehört aber schon zur Welt der Dinge. Was keinen Namen hat und keine Wirklichkeit, das führt nicht hinaus über die leere Möglichkeit von Dingen. Man kann darüber reden, man kann sich Gedanken machen, aber je mehr man davon redet, desto weiter kommt man davon ab.

Das Ungeborne kann man nicht vom Geborenwerden abschrecken; das einmal Geborne lässt sich nicht aufhalten. Nun sind Tod und Leben ganz nahe beisammen, und dennoch kann man ihre Gesetze nicht durchschauen. Jene beiden Lehren von der Entstehung der Welt sind auf etwas notwendig Ungewissem aufgebaut. Blicken wir auf den jeweiligen Ursprung der sichtbaren Welt, so finden wir einen unerschöpflichen Trieb; blicken wir auf die äusseren Gestaltungen, so finden wir ein unaufhörliches Auftauchen. Das Unerschöpfliche und Unaufhörliche bezeichnen wir als Nicht-so-Sein (reines Sein), das mit den Einzeldingen verbunden ist durch gesetzmässige Ordnung. Wenn man dagegen eine letzte Ursache oder die Abwesenheit einer solchen als den Ursprung der Welt annimmt, so bleibt man im Bezirk der Zeitlichkeit der Dinge. Dem Wesen darf man kein So-Sein zuschreiben, das So-Sein darf man nicht als Nicht-so-Sein (reines Sein) bezeichnen. Wesen ist einfach eine Bezeichnung, die in übertragener Weise gebraucht wird. Die Annahme eines letzten Verursachers aber oder der Abwesenheit eines solchen, liegt in derselben Ebene mit der Welt der Dinge; sie hat mit der Unendlichkeit nichts zu tun. Wären nur die Worte selbst zulänglich, so möchte man einen Tag lang reden, und das ewige

Wesen wäre erschöpfend beschrieben. Da unsre Worte aber nicht zulänglich sind, so kannst du wohl einen ganzen Tag lang beschreiben und beschreiben, aber: was man beschreiben kann, sind immer nur Dinge. Das ewige Wesen ist ein Grenzbegriff der dinglichen Welt. Reden und Schweigen reicht nicht aus, es zu umfassen. Jenseits vom Reden, jenseits vom Schweigen [liegt es], denn alles Denken hat Grenzen."

Dieser Gedankgang bedarf wohl keiner Erläuterung. Er deckt sich mit dem was Kant von der transzendentalen Idee sagte.

Dschuang Dsi steht mit seiner Auffassung von der scharfen Abgrenzung der Erkenntnis nicht allein. Besonders zeigt wieder Li Dsi (Licius) ähnliche Aussprüche. So in einem Dialog zweier Männer, von denen der Eine überzeugt ist, dass die Welt untergeht, während der andre vom Gegenteil überzeugt ist. Li Dsi sagt abschliessend: [39]

„Es ist ein Irrtum, zu behaupten, dass Himmel und Erde zugrunde gehn, und ist auch Irrtum zu behaupten, dass sie nicht zugrunde gehn. Verderben und Nichtverderben, das kann ich nicht wissen, obgleich jeder darüber seine Ansicht hat. Der Grund ist: das Leben versteht den Tod nicht, aber der Tod versteht das Leben auch nicht; die Ankunft versteht nicht den Abschied und der Abschied nicht die Ankunft."

Das Ganze wird nicht so deutlich wie bei Dschuang Dsi, aber der Grundgedanke ist klar. Die gestellte Frage bezieht sich, wie die zuletzt angeführten Worte Dschuang Dsis, auf Anfang und Ausgang der Welt, aber die gegebene Antwort bezieht sich auf die im Grunde genau dasselbe meinende Frage von der Unsterblichkeit der Seele. Zwar wird — anders als bei Dschuang Dsi — beiden entgegengesetzten Aussagen Möglichkeit zugesprochen. Aber beide Prädikate werden durch die Feststellung illusorisch gemacht, dass sie die Frage als eine jenseits unsrer Fassungskraft liegende gar nicht berühren.

d) Ethisches.

Den eigentlichen Inhalt seiner Philosophie, wodurch er sich von seinen Vorgängern und seinen Zeitgenossen unterscheidet, bildet seine Ethik, seine Ethik des freien Geistes.

Alle Grundzüge des spinozistischen Systems sind schon bis zu einem gewissen Grade ausgebildet. Wir werden daher versuchen, nach dem Muster der Ethik des holländischen Philosophen diesen Teil seiner Philosophie wiederzugeben.

---

[39] Licius Buch 1.

α) Ein Ueberblick über das Ganze.

Als das aller Veränderung zugrunde Liegende wurde die Substanz, Ewiges Wesen gefunden. Von diesem höchsten Standpunkt aus wurde das Weltgeschehen betrachtet: die Substanz oder das ewige Wesen ist die Ursache seiner selbst. Doch durften, um letzteres zu verdeutlichen, keine von endlichen Dingen abgezogene Begriffe angewandt werden.

Durch letztere allein aber ist es möglich, die Welt der Dinge zu ordnen. Diese alle selbst: Dinge, Wesen, Menschen, folgen in ihrer Veränderung notwendig aus dem übergeordneten ewigen Gesetz der Substanz. Alles Tun ist nur: Modifikation des ewigen Wesens, im Handelnden versichtbart.

In dem ewigen Wesen ruht das eigentliche Bewegungsgesetz des Handelnden. Es heisst in Bezug auf die menschliche Handlung: das „Attribut der Substanz" (Tao Te). Handeln ist: Entfaltung des Attributs der Substanz. Alle solche ungehinderte Entfaltung des Lebens aus seiner eigenen (substantiellen) Natur, heisst für Dschuang Dsi Handeln. Das andere ist: Leiden, welches wohl im Zusammenhang mit den innewohnenden Gesetzen andrer Dinge erklärt werden kann, aber nicht völlig aus der Notwendigkeit der eignen Natur kommt.

Eine Stelle besagt: [40]

„Das ewige Wesen ist der Untergrund des Attributs; das Leben ist die Entfaltung des Attributs: die Natur ist der Charakter des Lebens; die Entfaltung der Natur heisst handeln; das falsche Handeln heisst selbst verlieren"; und weiter: [41]

„Ohne das ewige Wesen kann die Form des Daseins nicht gegeben werden, ohne das Attribut kann das Leben nicht erklärt werden".

Den Zusammenhang Leben, Attribut, ewiges Wesen, gibt Buch 19:

„Wenn man das All im Licht des ewigen Wesens betrachtet, so werden die Beziehungen der Einzelwesen zueinander vollkommen. Denn: was Himmel und Erde durchdringt, ist das Attribut; was in allen Einzelwesen wirklich ist, ist das ewige Wesen. Was die Menschen in Ordnung bringt, sind die Einrichtungen. Fähigkeit, die auf ihrem Gebiet etwas leistet, ist Kunst. Kunst muss in Uebereinstimmung sein mit den Einrichtungen. Die Einrichtungen müssen in Uebereinstimmung sein mit dem Recht. Das Recht muss in Uebereinstimmung sein mit dem Attri-

[40] Buch 23.
[41] Buch 12.

but. Das Attribut muss in Uebereinstimmung sein mit dem ewigen Wesen. Das Wesen muss in Uebereinstimmung sein mit der Natur."

β) Ueber Leben und Geist.

Das Leben befindet sich in der dinglichen Welt, darum ist es auch äusserlich bedingt. Obwohl nun dieses Leben, die notwendige Vorbedingung und Grundlage für den Geist bildet, kommt es doch vor, dass trotz erhaltenen und vorhandenen Lebens der Geist zugrunde gegangen ist. Dies eine Scheidung.

Um zu leben, muss man in erster Linie seinen Körper pflegen. Da es aber Leute gibt, die zwar ihren Körper tüchtig pflegten und gleichwohl keine Ahnung vom Leben hatten, entsteht eine weitere Scheidung. Eine dritte erhalten wir noch dadurch, dass manche Leute zwar einen grossen Reichtum um sich halten, und doch nicht einmal ihren Körper zu pflegen wissen.

Somit: Güter — Körper — Leben sind in steigendem Grade Bedingungen des Geistes, aber nicht ausreichende!

Dies setzt eine Stelle des 19. Buches auseinander [wobei Leben = Geist, Leib = Leben zu lesen ist].

„Um unsern Leib erhalten zu können, sind wir angewiesen auf den Besitz, und doch kommt es vor, dass einer Besitz im Ueberfluss hat, und dennoch nicht seinen Leib erhalten kann. Um das Leben zu erhalten, sind wir darauf angewiesen, dass unser Leib nicht von uns getrennt wird, und doch kommt es vor, dass Einer von seinem Leib nicht getrennt wird, und sein Leben doch zugrunde geht."

Der Geist ist somit als das höhere Prinzip anerkannt. Das Leben hat vor ihm zurückzutreten. Das Leben ist nur eine unumgängliche Voraussetzung und Grundlage für den Geist. Die Erhaltung des Leibes genügt für die Schaffung dieser Voraussetzung. Mehr soll dem Leben an sich nicht zugestanden werden. Aller weltlichen Handlung, deren Zweck nicht mehr ist als nur gerade die Erhaltung von Leib, Leben und Besitz, fehlt der höhere Zweck. Sie wird sekundär. Denn der Zweck ist allein der Geist, dem das Leben nur als Mittel dient.

Diese Souveränität beweist Dschuang Dsi auf eine seltsame Weise: Fast Jeder, den man als Besitzer des geistigen Lebens bezeichnet hat, trug in seiner äusseren Gestalt irgendeinen Makel an sich, damit durch dessen Ueberwindung die Kraft des Geistes in umso hellerem Licht erstrahle.[42] Ja manchmal sei der Träger des Geistes eine Missgeburt, die kaum Aehnlichkeit mit

[42] Buch 5.

den Menschen besitzt. Damit soll deutlich gesagt werden, dass in der Ueberwindung des natürlichen Lebens erst der Geist völlig zu sich kommt.

γ) Ueber das Aeussere und das Innere.

Diese Wendung vom äusseren Leben und Handeln auf das Innere ist wieder zutiefst in den historischen Umständen der Epoche zu suchen. Die Vergänglichkeit und universale Unsicherheit aller äusseren Dinge und Einrichtungen spielt daher sowohl bei Spinoza als bei unserem Philosophen eine so grosse Rolle. Sie war ja der Anlass seines ganzen Denkens. Denn in der Wirklichkeit, die ihn umgab, folgte rasch Unglück auf Glück, entstand im Handumdrehen Trauer aus der Freude. Die Menschen sind von den Gegenständen, Besitztümern — die zu seiner Zeit besonders rasch wechselten — gleichsam gefesselt: an ihrem Vorhandensein und Besitz freuen sie sich: aus ihrem Nichthaben fliesst Leid und Qual. Wo soll man also die dauernde Freude und Glückseligkeit suchen? Die Antwort kann nur lauten: in dem Geiste, insofern dieser das Ding als Ding behandelt, aber nicht von diesem und seiner Veränderlichkeit bestimmt wird. Ueber die sklavische Abhängigkeit des Menschen sagt Dschuang Dsi so im 24. Buche:

„Wenn die Klugen keine Schwierigkeit finden für ihre Gedanken und Sorgen, so sind sie nicht befriedigt: wenn die Sophisten auf die Anbringung ihrer Redekunst verzichten sollen, so sind sie nicht befriedigt; wenn die Kritiker nichts finden, an dem sie ihren Tadel auslassen können, so sind sie nicht befriedigt. Sie alle sind befangen in der Welt der Dinge. Menschen, die es verstehen, die Mitwelt um sich zu sammeln, gründen Herrscherhäuser; Menschen, die es verstehen, die Neigung des Volkes zu gewinnen, halten Amt und Würden für etwas Herrliches; Menschen, die Körperkraft besitzen, rühmen sich schwieriger Taten; solche, die geübt sind im Waffenhandwerk, freuen sich des Kampfes; solche, die alt und ausgemergelt sind, zehren von ihrem Ruhm; Menschen, die sich auf Recht und Gesetz verstehen, suchen den Einfluss der Herrschaft auszudehnen; Menschen, die bewandert sind in Riten und Musik, achten sorgfältig auf ihr Aeusseres; solche, die sich abgeben mit Liebe und Pflicht, suchen Gelegenheit für grosse Taten; wenn der Landmann nichts mehr zu tun hat mit Gras und Kraut, so hat er nichts mehr, an das er sich halten kann; wenn der Kaufmann nichts zu tun hat mit Gassen und Märkten, so hat er nichts mehr, an das er sich halten kann. Nur wenn die Menschen der Menge ihren tagtäglichen Beruf haben, geben sie sich Mühe. Die Handwerker sind von der Geschicklichkeit in der Handhabung ihrer

Werkzeuge abhängig, um sich zu fühlen: kann er nicht Geld und Gut anhäufen, so wird der Geizhals traurig. Wenn Macht und Einfluss sich nicht stetig ausdehnen, so wird der Ehrgeizige trostlos. Die Sklaven von Macht und Reichtum sind nur glücklich im Wechsel. Wenn sie eine Zeit finden, in der sie wirken können, so können sie sich nicht des Handelns enthalten. Sie alle folgen ihrem Pfad mit derselben Regelmässigkeit wie der Kreislauf des Jahres. Sie sind befangen in der Welt der Dinge und können sich nicht ändern."

Bezeichnend ist, dass die Tat eines Cato von Utica etwa nicht anders bewertet wird als das Tun des Bauern oder Handwerkers, da sie eben auch diesen Grossen nur in seiner Abhängigkeit vom Staatsgefüge zeigt, das ihn bedingt und ohne Ausweg zur Selbstvernichtung zwingt.

Der zweite Grund, der Dschuang Dsis Einkehr nach Innen bedingte, ist in dem Widerstreit Moral—Glückseligkeit zu suchen, den er tief empfand.

Dschuang Dsi lebte in einer Zeit, die von völlig dekadenter Moral beherrscht war. Die alten Satzungen waren nicht mehr anerkannt. Der Gute und Fromme war allen Leiden ausgesetzt.

Deshalb: kehre in dich, denn:[43]

„Was den Menschen von Aussen widerfährt, lässt sich nicht sicher bestimmen. Gute und Böse werden in gleicher Weise vom Unglück betroffen. Pflichttreue ist eine Eigenschaft, die jeder Herrscher von seinem Untertan verlangt; aber ein pflichttreuer Untertan findet durchaus nicht immer Glauben. Darum hat schon mancher [Treue] den Tod in der Verbannung erlitten. Kindliche Liebe ist eine Eigenschaft, die alle Eltern bei ihren Kindern wünschen; aber ein Sohn, der so, wie er soll, seinen Eltern dient, wird durchaus nicht immer geliebt von diesen. Darum hat schon Mancher bitteren Gram zu erdulden gehabt."

Die äusserliche Bedrängnis ruft die Wendung des Geistes nach Innen, wo Freiheit möglich scheint, hervor. Die äussere offenbare Unsicherheit lässt den Geist als einzig beharrlichen und Unabhängigen hervortreten.

Diese innere, von aller durch Aeusseres bedingten Begehrlichkeit befreite, Grösse des Menschen scheint das einzig Erstrebenswerte. Der Geist ist der unerschütterliche Fels in dem gefahrvollen, unberechenbaren Meer. Unabhängig, ist er in gewissem Sinne Ursache seiner Selbst.

„Geburt und Sterben, Leben und Tod, Erfolg und Misserfolg, Armut und Reichtum, Würdigkeit und Unwürdigkeit, Lob und Tadel, Hunger und Durst, Hitze und Kälte wechseln in den Er-

[43] Buch 26.

eignissen miteinander ab, wenn es dem Gange des Schicksals entspricht. Darum ist es nicht der Mühe wert, durch diese Dinge die innere Harmonie stören zu lassen; man darf sie nicht eindringen lassen in das Reich des Geistes."[44]

Und andern Orts:

„Wer das Leben versteht, der wird sich nicht abmühen um das, was jenseits unserer Macht liegt; wer das Schicksal versteht, der wird sich nicht abmühen um das, was jenseits meiner Erkenntnis liegt."[45]

Der Geist anerkennt die Notwendigkeit und überwindet sie damit. Mit dieser Erkenntnis wird er (in gewissem Sinne, und mehr ist an Freiheit überhaupt nicht erreichbar) frei.

Diese Unabhängigkeit mit nicht-geistigen, fremdartigen Mitteln erkämpfen zu wollen, wäre undenkbar. Nur durch sich selbst kann sich der Geist frei machen. Es gibt daher keine von der Welt befreienden Handlungen oder Verhaltungsmassregeln, da sie alle Un-Geistiges benützen!

„Sich auf einen Wandel nach starren Grundsätzen etwas zugute tun, sich von der Welt absondern, und Alles anders machen als die Andern, hohe Reden führen und bittere Urteile fällen: das ist Menschenhass. So leben die Weisen in den Bergklüften, die die Welt verurteilen, und einsam wie ein kahler Baum am Abgrund stehn.

Von Liebe und Pflicht reden, von Treu und Glauben, von Ehrfurcht und Mässigkeit, Bescheidenheit und Gefälligkeit: das ist Moral. So lieben es die Weisen, die die Welt zur Ruhe bringen wollen, und Busse verkündigen, die Wanderprediger und Lehrbeflissenen.

Von grossen Werken reden, sich einen grossen Namen machen, die Formen feststellen im Verkehr von Fürst und Untertan, das Verhältnis ordnen zwischen Vorgesetzten und Untergebenen: das ist Politik. So lieben es die Weisen an den Höfen, die ihren Herrn ehren, und ihren Staat stark machen wollen, und ihre Arbeit darauf richten, andere Staaten zu annektieren.

Sich an Sümpfe und Seen zurückziehen, in einsamen Gefilden weilen, Fische angeln und müssig sein: das ist Quietismus. So lieben es die Weisen an Fluss und Meer, die sich von der Welt zurückgezogen haben, und in freier Musse leben.

Schnauben und das Maul aufreissen, ausatmen und einatmen, die alte Luft ausstossen und die neue einziehen, sich recken wie ein Bär, sich strecken wie ein Vogel: das ist die Kunst, das Le-

---

[44] Buch 5.
[45] Buch 19.

ben zu verlängern. So lieben es die Weisen, die Atemübung treiben, und ihren Körper pflegen um alt zu werden, wie Lao Pöng.

Aber: ohne starre Grundsätze erhaben sein, ohne die Betonung von Liebe und Pflicht Moral haben, ohne Werke und Ruhm Ordnung schaffen, ohne in die Einsamkeit zu gehen Musse finden, ohne Atemübung hohes Alter erreichen, alles vergessen und alles besitzen in unendlicher Gelassenheit, und doch alles Schöne im Gefolge haben: das ist das ewige Wesen des Himmels und der Erde und das wahre Leben des berufenen Heiligen."[46]

Durch allen gleichnishaften Schmuck tritt der Leitgedanke deutlich durch: Freiheit des Geistes nur aus diesem selbst. Buch 23 sagt dasselbe kürzer:

„Der die grosse Vollkommenheit besitzt, hat nichts zu erstreben, nichts zu verlieren, nichts zu verwerfen: er lässt sich nicht durch die äusseren Dinge beeinflussen, sondern zieht sich in die innere Grenzlosigkeit zurück und findet darin keinen Anfang noch Ende."

δ) Ueber die Hindernisse der Befreiung des Geistes: die Knechtschaft des Menschen unter dem Affekt.

Die dingliche Welt und ihre Versuchung bilden das einzige Hindernis für die Befreiung des Geistes. Die Beziehung, durch die der Geist schädlich mit den Dingen sich verbindet, ist der Affekt, unter dessen Herrschaft der endliche Geist immer steht. Ist die dingliche Welt einmal erkannt als eine den Geist zu seinem Schaden bedingende und fesselnde, so kann der Kampf gegen den Affekt als das Bindeglied ethisch die einzige mögliche Haltung sein. Dschuang Dsi sagt:[47]

„Die Anregung des Willens unterdrücken: den Irrtum des Gedankens auflösen: die Verwicklung des Attributs fahren lassen: alle dem absoluten Wesen entgegenstehenden Hindernisse abschaffen. Ehre und Reichtum, Würde und Macht, Ruhm und Profit: diese sechs Gegenstände verursachen die Anregung des Willens. Persönliches Ansehen und Benehmen, Sehnsucht nach Schönheit und Intelligenz, Anregung des Gemüts und gehegtes Vorhaben: diese sechs Bedingungen erzeugen den Irrtum des Gedankens. Hass und Lust, Freude und Zorn, Trauer und Vergnügen: diese sechs Affekte sind die Quelle der Verwicklung

[46] Buch 15. Nach Richard Wilhelm S. 116.
[47] Buch 23.

des Attributs. Verweigerung und Annäherung. Nehmen und Geben, endliches Wissen und endliches Können: diese sechs Dinge hindern uns auf dem Weg zur Erlangung des absoluten Wesens. Wenn diese vier Zustände, mit ihren sechs Ursachen jedes einzelnen, nicht unsre Gedanken verführt hätten, so würde der Geist niemals seinen rechten Weg aus den Augen verloren haben."

Die vollkommene Freiheit aber wird nicht durch Vorschrift und Anordnung erreicht, sondern wird als nur geistige Unabhängigkeit nur aus dem Geiste gezeugt.

ε) Ueber die Kraft des Wissens und die Freiheit des Geistes.

Der Grundsatz Spinozas ist die Ueberwindung der Affekte[48]: „Sofern die Seele alle Dinge als notwendig erkennt, insofern hat sie eine grössere Macht über die Affekte oder leidet sie weniger von ihnen". Dschuang Dsi hat dies mit mehreren Gleichnissen umschrieben. So im 19. Buch:

„Selbst ein jähzorniger Mann hegt keinen Hass gegen den durch den Wind auf seinen Kopf hinabgefallenen Ziegel" [die Notwendigkeit als unabweisbar von Jedem eingesehen] oder im 20.: „Wenn ein Boot den Fluss überquert, und es kommt ein leeres treibendes Schiff und stösst daran, so wird auch ein jähzorniger Mann nicht böse darüber."

Es soll also jedes Geschehnis als notwendig aus der Natur der Dinge folgend erkannt und damit anerkannt werden. Das ganze Dasein, Leben und Welt, soll in ihrer Ordnung durchschaut, und diese als solche anerkannt werden. Dann gibt es kein Leiden mehr, das einzig aus Täuschung über die Ordnung der Dinge und Auflehnung wider sie entspringt.

Wir schliessen diesen Abschnitt mit einem Beispiel, in dem Dschuang Dsi selbst seine Weltanschauung zusammenfasst: „Innerhalb der Welt der wirklichen Dinge gibt es keine festen Masstäbe, keine ruhende Zeit, keine dauernden Zustände, gibt es kein Festhalten von Anfang und Ende. Wer daher höchste Weisheit besitzt, der überschaut in der gleichen Weise das Nahe und das Ferne, so dass das Kleine für ihn nicht gering und das Grosse nicht wichtig erscheint. Denn er erkennt, dass es keine festgelegten Masstäbe gibt. Er durchdringt mit seinem Blick Vergangenheit und Gegenwart, so dass er der Vergangenheit nicht nachtrauert, und ohne Ungeduld die Gegenwart geniesst: denn er erkennt, dass es keine ruhende Zeit gibt.

[48] Ethik Baensch S. 250.

Er hat erforscht den ständigen Wechsel von Steigen und Fallen, so dass er sich nicht freut wenn er gewinnt, noch trauert, wenn er verliert; denn er erkennt, dass es keine dauernden Zustände gibt. Er ist im klaren über den ewigen Gang der Natur, so dass er nicht glücklich ist über seine Geburt, noch unglücklich über seinen Tod; denn er erkennt, dass Anfang und Ende sich nicht behalten lassen... Wer das ewige Wesen erkennt, versteht die Naturgesetze; wer die Naturgesetze versteht, der schaut das Gleichmass der Kräfte; wer das Gleichmass der Kräfte schaut, dem können die Aussendinge nichts anhaben."[49]

Der freie Geist ist der Herr der Dinge, sein Sklaventum ist mit dem Moment seiner Befreiung aufgehoben. Er flieht die Welt nicht, denn dies ist unmöglich, er bleibt „in der Welt, aber nicht von der Welt". Er wandelt sich mit der ewigen Wandlung, ohne aber sein Selbst zu verlieren. Er steht im Sturm der Veränderung, aber in ihm herrscht unveränderlicher Friede. Das ist die himmlische Musse inmitten der Welt, die Ruhe in der Unruhe.

e) Kulturkritisches.

Das System der ganzen Philosophie von Dschuang Dsi vollendet sich eigentlich mit seiner individualistischen Ethik. Weiter konnte er nicht mehr gehen.

Aber er lebte in der Gesellschaft, inmitten der Kultur, und er musste dazu irgendeine Stellung einnehmen. So finden wir bei ihm eine zwangsmässige Anwendung der Wesenslehre auf ein Gebiet, welches von vornherein solch rigorosem Vorgehen gegenüber unzugänglich ist.

Widersprüche sind damit unvermeidlich. Die Ganzheit der Darstellung verlangt jedoch ein Eingehen auch auf dieses Gebiet, wenn auch nur anhangweise.

Ein philosophisches System, welches das Absolute als Wesen bestimmt, öffnet notwendigerweise dem Naturalismus auf dem Gebiet der Kultur Tür und Tor: da dem Menschen selbst keine Freiheit im vollen Sinne des Wortes angewiesen wurde, muss das Kulturgebiet vollständig übersehen werden, insofern es Ziele seiner Art in sich schliesst. Da der Mensch in seinem Leben nur aus der Gnade des absoluten Wesens lebt, und seine einzige Freiheit darin besteht, dieses als absolutes Wesen anzuerkennen, wie soll er ausser ihm liegende Ziele der Kultur verfolgen? Es wird ja nur der unveränderlichen Notwendigkeit gefolgt.

[49] Buch 17.

Der Geist ist nur ein „frei" getaufter Sklave, und tatsächlich kommt diese Weltauffassung nirgends über das Individuum zu einem i m L e b e n Uebergeordneten. Auch hier wieder haben wir Erklärung und Verständnis in der Zeit Dschuang Dsis zu suchen, von deren Moral und Kultur im allgemeinen sich der Philosoph kritisierend scheidet.

a) N a t u r a l i s m u s.

Der naturalistischen Auffassung stehen Leben und Natur im Mittelpunkt des Weltbildes. Was natürlich ist, i s t, und steht jenseits von Gut und Böse, folgt voll und ganz aus der Notwendigkeit des ewigen Wesens. Das Auftreten einer Wertung nach Gut und Böse muss als Verletzung des ewigen Wesens gelten. Dschuang Dsi drückt sich in seiner Art so aus:[50] „Die Beine einer Ente sind zwar kurz; wollte man sie aber strecken, so täte man ihr weh. Die Beine eines Kranichs sind wohl lang; wollte man sie aber kürzen, so empfände er Schmerz." Und ebenso bei den Menschen, deren alles ihre Natur und das dadurch bedingte Leben ist. Alles, nach obigem Gleichnis, was dem Leben zuwider ist, ist abzuschaffen, vor allem also die ausrichtende Moral:[50] „Ach, wie widerspricht doch die Moral der menschlichen Natur! Was macht diese Moral doch den Menschen Schmerzen!"

Aus einer solchen Einstellung kann nur folgen, dass auch ausserhalb der Moral alles was mit Kultur zu tun hat, als l e b e n z e r s t ö r e n d gewertet wird, besonders die für seine Zeit bezeichnende Pflege und Verfeinerung der Sinne:[50]

„Denn solche Verfeinerung des Gesichtssinnes führt zu weiter nichts als dazu, dass die n a t ü r l i c h e n Farbempfindungen in Unordnung geraten, und man zu einem übertriebenen Kultus der Linien und Farben kommt. Wer des Guten zu viel tut in Beziehung auf den Gehörsinn, der bringt es zu nichts weiter als dazu, dass die n a t ü r l i c h e n Gehörsempfindungen sich verwirren und man zu einem übertriebenen Kult musikalischer Verfeinerung kommt. Auswüchse der Moral führen zu nichts weiter als dazu, dass man in willkürlicher Tugendübung die N a t u r unterbindet, um sich einen Namen zu machen, damit einen die ganze Welt mit Trommeln und Pfeifen als unerreichbares Vorbild rühme. Ueberflüssige Pflege der logischen Spitzfindigkeiten führt zu nichts weiter, als dass man seine Beweise wie Dachziegel aufeinanderschichtet oder sie wie Stricke zusammenbindet, dass man sich in seinen Sätzen verklausuliert und sich ergötzt an leeren begrifflichen Unterscheidungen und mit kleinen vorsichtigen Schritten überflüssige Sätze verteidigt."

---

[50] Buch 8.

Ja, so gesehen muss alles, was als gut und schlecht, vorteilhaft und nachteilig, richtig und unrichtig bezeichnet wird, als verderblicher Versuch erscheinen, die Natur nach Widernatürlichem zu messen und zu verbiegen.

Hierin aber wird der Hauptgrund des krankenden Kulturzustandes, ja des Leidens der Welt überhaupt gesehen. Dem entgegen stellt Dschuang Dsi das „ewige Gesetz" auf, das ausserhalb der irdischen Richtlinien liegt:[51] „Was krumm ist, ist nicht durch einen Haken so geworden; was gerade ist, ist nicht durch eine Richtschnur so geworden; was rund ist, ist nicht durch einen Zirkel so geworden; was rechteckig ist, ist nicht durch die Richtscheit so geworden. Die Vereinigung bedarf nicht des Leims noch des Kleisters. Die Verbindung braucht nicht Strick noch Schlinge. Die gegenseitige Anziehung auf Erden entsteht ohne zu wissen, woraus sie entsteht; die Einheit wird erreicht, ohne zu wissen, wodurch sie erreicht wird."

Den idealen Lebenszustand erblickt er also in der völlig unbeschönigten, primitiven Urzeit, wo von bewusster Kultur noch keine Rede ist (Rousseau).

β) Die Moral nur Schutz der grossen Räuber.

Obwohl Dschuang Dsis Anschauung vom Leben und damit sein Naturalismus in Kulturdingen nur äusserst schwach begründet ist, wirkt doch die rein negative Seite seiner Kritik, die ein positives Idealbild selbst nicht entwirft, scharf und treffend genug auch heute noch, da sie nicht nur seine historische Epoche als eine vorübergehende, sondern einen ewigen Zwiespalt beleuchtet. Die Frage der Spannung zwischen Moralität (Messen nach Prinzipien) und Glückseligkeit (natürlich) ist angeschnitten. Während der Moralische, Tugendhafte, auf Erden meist nicht glücklich ist, ist der Glückliche andrerseits meist nicht moralisch. So gesehen, dient alle traditionelle Moral und Satzung, die die Staaten festigt, nur dem Schutze des Räubers, d. h. dessen, der in Wirklichkeit die Macht besitzt. Durch Anbringung von Schloss und Riegel schützt man sich vor kleinen Dieben, aber die grossen nehmen gleich ganze Kisten mit, während sie eifrig besorgt sind, über Erhaltung der Schutzmassnahmen zu wachen. Also: Einer, den die Welt einen klugen Mann nennt, sammelt seine Güter nur für die grossen Räuber, die bei Gelegenheit, und unter dem Schutz der Rechtschaffenheit, alles wegnehmen.[52] „Gibt es auch unter denen, die sich Heilige nennen, einen Einzigen, der nicht für die grossen Diebe Wache stünde?"

[51] Buch 8.
[52] Buch 8.

Zwar werden alle möglichen moralischen und wissenschaftlichen Mittel erdacht, um das Volk zu ordnen und in Zucht zu halten, aber[53] „macht man Scheffel und Eimer, dass die Leute damit messen, so werden die Scheffel und Eimer selbst gestohlen. Macht man Siegel und Stempel, damit die Menschen echte Urkunden bekommen, so werden Siegel und Stempel selbst gestohlen. Macht man Liebe und Pflicht, um die Leute zum Rechten anzuhalten, so werden Pflicht und Liebe selbst gestohlen. Stiehlt Einer eine Spange, so wird er gehängt. Stiehlt aber Einer ein Reich, so wird er Fürst! Im Fürstenschloss aber eben werden Liebe und Pflicht gepredigt."

Die Ursache von dem allem aber sieht Dschuang Dsi im Predigen und Verbreiten der heiligen Moral und des kononisch verehrten Wissens, und mit grosser Heftigkeit sagt er zusammenfassend:[54] „Versiegen die Wildbäche, so werden die Täler von selbst trocken; werden die Erhebungen abgetragen, so werden die Gründe von selber aufgefüllt. Wenn die Heiligen (Moral-Prediger) erst einmal ausgestorben sind, stehen keine grossen Räuber mehr auf. Solange die Heiligen nicht aussterben, hören die grossen Räuber nicht auf."

Damit glauben wir, mit einfachen Strichen, die kulturkritische Seite in Dschuang Dsis Denken im wesentlichen gezeichnet zu haben. Auf die grossen Schwächen, die jede „Substanzphilosophie" in den Fragen der Kultur zeigt, braucht in dieser Darstellung nicht besonders hingewiesen zu werden. Sie treten noch klarer bei Laotse hervor, von dem ja bekanntlich eine Sage meldet, er habe sich aus der Menschenwelt zurückgezogen, und das königliche Mittelreich auf der Reise nach Westen durch den Han Ku Pass verlassen. Ob diese Sage auf Wahrheit beruht, ist gleichgültig; der Hass gegen die Kultur liegt deutlich in seinem Werke vor. Wie aber alle Philosophen, die sich gegen ihre Zeit empörten oder mit ihren Einrichtungen unzufrieden waren, auf eine Epoche in der Geschichte zurückgreifen, in der sie ihr Ideal verwirklicht sahen, so fand auch Dschuang Dsi, wie sein Vorbild Laotse, in dem primitiven Zustand der Menschheit sein Ideal. Daher auch die sagenhaft übertreibende Verherrlichung der Vergangenheit überhaupt. In seinem ganzen Werk zerstreute Abschnitte über das Altertum sind Beweis dafür.

Dagegen ist zu sagen, dass, wenn einmal das Denken (und die daraus entstehende Kultur) als d a s vom Tier Unterscheidende anerkannt sind, auch die Kultur als einziges Merkmal unsrer Menschheit anerkannt werden muss. Selbstverständlich

[53] Buch 10.
[54] Buch 10.

entwickelt sich die menschliche Geschichte nicht ohne Widersprüche. Selbstverständlich haben alle Einrichtungen der Kultur ihre Kehrseiten. Aber darf man das Essen aufgeben, weil es bisweilen Schmerz in der Kehle verursacht?

Wir stehen eben an einem Zeitpunkt, wo die Menschen, von ihren unermesslichen Fähigkeiten gleichwohl zutiefst enttäuscht, von all ihrer Freiheit doch nicht beglückt, sich vom bisherigen Wege abkehren, und in entgegengesetzter Richtung vordringen, nämlich aus dem sinnlos gewordenen Hetzen des Tags in die absolute Zurückgezogenheit aus aller teilnehmenden Handlung, und hin zum vollständigen Verzicht auf die Freiheit. Die Konsequenz daraus, die Dschuang Dsi selbst, wie schon gesagt, nicht zog, ist das Streben nicht nur nach dem romantisch-primitiven, sondern sogar nach dem leblosen Zustand. Ein Zeitgenosse unsres Philosophen, der sonst unbekannte Scheng Dau, hat mit seinem Leben gleichzeitig auch die Lehre des andern Kulturkritikers übersteigert und ad absurdum geführt: alles Wissen, alles „Ich" tut er ab, und folgt nur der unabweisbaren handgreiflichen Notwendigkeit; der Zustand des völlig bewusstlosen Dinges galt ihm als d a s Erstrebenswerte. Gestossen nur soll er gewandelt sein, gleichsam nur wie von einem Wirbelwind getrieben, wie eine Feder, die umhergeweht wird, oder wie ein Mühlstein, der sich dreht. Die tatkräftigen Leute aber sagten von ihm: „Die Lehre des Schen Dau ist nicht für Lebende, sondern gibt, seltsamerweise, nur Gesetze für Tote ab."

Ist damit nicht auch die ganze Kulturphilosophie des Dschuang Dsi getroffen?

IV. Kritische Bemerkungen.

Der Hauptmangel der Philosophie Dschuang Dsis liegt darin, dass das Absolute nur als Wesen, nicht aber als Subjekt und Geist aufgefasst wird. Aus diesem Grunde wurde ja alles Kulturschaffen abgelehnt. Dschuang Dsi klärt den Menschen auf, aber es bleibt bei der Erkenntnis der universalen Abhängigkeit. Der Geist ist vom Ding befreit, um willenlos dem Wesen ausgeliefert zu werden. Ueber das Erkennen des Individuums hinaus, über die Schaffung des von Irdischem befreiten „freien Geistes" dringt diese Weltanschauung nicht vor.

Hegel sagt in seiner Encyclopädie[55]: „Indem das Absolute als Wesen bestimmt wird, wird aber die Negativität häufig nur in dem Sinne einer Abstraktion von allen bestimmten Prädikaten genommen" und dieser Satz passt völlig auf Dschuang Dsi. Wer

[55] Lasson ed. S. 126.

so unvermittelt trennt dingliche und transzendentale Welt, indem die dingliche Welt ohne weiteres kurzweg als „das Bedingte“ bezeichnet wird, innerhalb dessen es keine Möglichkeit stufenweiser Entwicklung gibt, für den bleibt als Kriterium der transzendentalen und eigentlichen Welt nur die Abwesenheit jeder [bestimmten] Aussage.

Auf ethischem Gebiet ist einzuwenden, dass eine eigentliche Freiheit nicht zugestanden wurde. Nur eine weitausgeführte Lehre des Nicht-Handelns kann die Folge davon sein. Von echtem Handeln spricht Dschuang Dsi, trotzdem er in der Welt bleibt, nirgends.

Darum ist auch der eigentliche Fortschritt, den die Philosophie von Laotse durch ihn erfahren hat, nur ein Fortschritt innerhalb des Taoismus. Denn kulturgeschichtlich gesehen ist eine Erhebung des Menschen zum freien Geist eine Täuschung. Das Selbstbewusstsein ist nur „Erinnertes Bewusstsein“, die Freiheit nur die anerkannte Notwendigkeit. Man versucht dem äusseren Zwang zu entgehen, indem man in sich geht, wo doch auch keine absolute Freiheit ist. Die Freiheit Dschuang Dsis ist nicht die eines Kriegers, sondern eines Sklaven.

Aber unter der taoistischen Voraussetzung haben wir nichts gegen ihn einzuwenden. Er hat den Taoismus bis zu seiner letzten Grenze entwickelt und sein System möglichst wissenschaftlich bearbeitet, er ist der Vollender des Taoismus mit allen seinen positiven und negativen Seiten.

Benützte Literatur.

Die angeführten Stellen sind geschrieben unter Benützung von Richard Wilhelms Uebersetzung des Dschuang Dsi, die unter dem Titel „Das wahre Buch vom südlichen Blütenland“ 1912 bei Eugen Diederichs, Jena, erschien.

Ungenaue Wiedergaben wurden berichtigt und der Wortlaut der Verständlichkeit halber bisweilen verändert.

Ausserdem wurden herangezogen oder zitiert: Legge, J., „The sacred books of China“ Part I and II bei Max Müllers „Sacred Books of the East“, voll. 39 und 40, Oxford 1891.

Lebenslauf.

Ich K u a n H u a C h i a o wurde als Sohn des Dseng Dschang Chiao am 27. März 1912 in Yen Cheng (Kiang Su) geboren. Ab Sommer 1918 besuchte ich die Volksschule, 1922 bis 1929 das Gymnasium in Nanking. Von Sommer 1929 bis Sommer 1933 besuchte ich die staatliche Universität Tsing Hua bei Peking als Studierender der Philosophie. Abschlussprüfung daselbst Sommer 1933. Ich setzte anschliessend meine Studien an der kaiserlichen Universität in Tokio fort. Seit Herbst 1933 besuchte ich die Universität Tübingen. Die Fächer der mündlichen Doktorprüfung waren Philosophie, Psychologie und Religionsgeschichte.